التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود

منهج وتطبيقه

دكتورة / فاطمة إسماعيل
كلية البنات - جامعة عين شمس

الناشر : مصر للخدمات العلمية
٧٣ مكرر شارع مصر والسودان
حدائق القبة، ت : ٤٨٣٩٦٠١

إهداء

إلى ابنى :

ياسر محمد السيد النبه

وإلى :

كل شاب يعرف أن الحياة السويّة

فاعلية ونشاط وسعى دائب

نحو تحقيق أهداف كبرى

تحقق لنا الرضا

والسعادة فى

الدنيا والآخرة.

مقدمة :

مازال فكر الدكتور زكى نجيب محمود (١٩٠٥ – ١٩٩٣) يمثل معيناً لا ينضب، ويمثل مادة ثرية للدراسة من زوايا عديدة، فقد تناول كثير من الباحثين جوانب متعددة من إسهاماته فى الأدب وفى الفكر الفلسفى(١) ، إلا إنه مازال هناك الكثير الذى يمكن تقديمه، من هنا جاءت فكرة هذا البحث الذى يهدف إبراز دور الدكتور زكى نجيب محمود فى الفكر الفلسفى العربى المعاصر(٢)، وإيضاح القضية الأساسية التى دعا إليها ودافع عنها، ألا وهى قضية التفكير الفلسفى باعتباره "منهجاً" وليس "مذهباً"، وكان هذا هو السبب الرئيسى الذى دفع الباحثة إلى الاهتمام بهذا الموضوع. ذلك لأن اهتمام الدكتور زكى نجيب محمود بقضية "المنهج" جعل منه فيلسوفاً يسبر أغوار الفلسفة، ويدرك جوهرها الحقيقى، حيث كانت قضية "المنهج" فى صميمها إحدى القضايا الكبرى التى شغلت الفلاسفة العظام منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا، والإسهامات الحقيقية فى تاريخ الفكر الفلسفى هى فى حقيقتها إسهامات فى "المنهج" فى المقام الأول، ودارس الفلسفة يدرك أن إسهامات سقراط الحقيقية كانت إسهامات فى المنهج، وابتكاره الفلسفى تركز فى بحثه عن منهج أفضل لمعرفة أفضل، وكذلك كانت إسهامات أفلاطون، وتلميذه أرسطو الذى ساد منهجه قرابة عشرين قرناً من الزمان، وصولاً إلى القرن السابع عشر حيث اهتم فلاسفته بالمنهج حتى سمى

---

(١) راجع : الكتاب التذكارى بعنوان : الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً، إصدار جامعة الكويت، كلية الآداب، قسم الفلسفة، الكويت، سنة ١٩٨٧.
أيضاً : كتاب بعنوان : زكى نجيب محمود، إصدار المجلس الأعلى للثقافة سنة ١٩٩٨، إشراف وتقديم د. حسن حنفى.
أيضاً : بعد الرحيل د. زكى نجيب محمود، دار الهداية سنة ١٩٩٦، ومن خزانة أوراقى : الفصل الثالث : كتب واطروحات عن الاتجاه الفلسفى والأدبى لزكى نجيب محمود، دار الهداية سنة ١٩٩٦.

(٢) جاءت فكرة هذا البحث تلبية لدعوة وُجهت للباحثين فى حقل الفلسفة والعلوم للمشاركة فى الندوة السنوية التى عقدتها الجمعية الفلسفية المصرية بالاشتراك مع مركز التراث العلمى بجامعة القاهرة، بمناسبة اليوبيل الماسى لكلية العلوم، فى الفترة : ٥–٧ ديسمبر عام ١٩٩٩، بعنوان : "الفلسفة وتاريخ العلوم فى مصر فى مائة عام"، وشاركت الباحثة ببحثها المذكور فى جلسة الفكر العربى المعاصر، إيماناً منها بدور مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود فى الفكر العربى المعاصر، ولقد طرأ على البحث الكثير من التغيير والإضافة حتى ظهر على هذا النحو المقدم.

عصر المناهج، لأنه كان انقلاباً على طرق التفكير التى سادت العصور الوسطى، فكان التحول من عصر إلى عصر جديد لا يتم إلا بالبحث عن منهج جديد. والفترات الحاسمة فى تاريخ الفكر الفلسفى هى الفترات التى ينتقل فيها الفكر الفلسفى من مرحلة معينة إلى مرحلة أعلى وأكثر تطوراً عن طريق الانتقال من منهج قديم إلى منهج جديد ... هكذا كان روجر بيكون (١٢١٤ – ١٢٩٢) الذى اهتم بالمنهج العلمى، ومن بعده فرنسيس بيكون (١٥٦١ – ١٦٢٦) الذى اهتم بالاستقراء لاسيما فى الجزء الثانى من كتابه الاورجانون الجديدة Novum Organum ، أما ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) فقد كانت كتبه صريحة فى المنهج، هكذا كان كتابه الشهير "مقال عن المنهج"، وكتابه "قواعد لهداية العقل"، فقد رأى "أبو الفلسفة الحديثة" أن البحث فى المنهج هو أهم المشكلات وأولاها بالعناية. لقد أراد ديكارت أن يجعل بداية إصلاحه الفكرى الوصول إلى المعرفة الحقيقية بمنهج جديد، وكان يعتقد أن المفكرين فى عصره كانوا يسيرون فى مباحثهم على غير هدى، معتمدين فى بلوغ مراميهم على المصادفة والحظ "... مثلهم فى ذلك مثل رجل استولت عليه رغبة جنونية فى أن يكشف كنزاً ما : فتراه لذلك يقضى وقته متجولاً منقباً فى كل مكان ليرى لعل أحد السائحين أو العابرين قد ترك كنزاً"(١) .

وهكذا فى رأى ديكارت أن الإنسان إذا لم يكن له منهج يسير على قواعده، فلن يصل إلى الحق إلا مصادفة، "وخير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير منهج"(٢) .

كذلك اهتم توماس هوبز (١٥٨٨ – ١٦٧١) بالبحث عن منهج جديد لعلم السياسة يقيمه على أسس متينة لا يرقى إليها الشك (نظراً للحرب الأهلية التى طحنت انجلترا فى عصره) فكان المنهج الرياضى حتى قيل إن هوبز أراد أن يكون إقليدس علم السياسة(٣) .

---

(١) ديكارت : قواعد لهداية العقل، القاعدة الرابعة، نقلاً عن : د. عثمان أمين. ديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٤، سنة ١٩٦٩، ص ٨٢-٩٦.

(٢) ديكارت : قواعد لهداية العقل، المرجع السابق، ص ٨٢-٩٦.

(٣) راجع : إمام عبد الفتاح إمام : توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر سنة ١٩٨٥، ص ٣٠، ص ٩٦-٩٩ وما بعدها.

وكذلك كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فيلسوف ألمانيا العظيم اهتم بقضية "المنهج" فى كتابه "نقد العقل الخالص"؛ وهيجل (١٧٧٠-١٨٣١) صاحب المنهج الجدلى الشهير الذى ساد الفكر الغربى حتى جاء الفكر الفلسفى المعاصر ليكون فى جوهره ثورة على هيجل. وهوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) الذى "انحصرت فلسفته بأكملها فى عملية البحث عن منهج فلسفى، والرغبة فى توضيح معالم هذا المنهج، وكأن ليس ثمة "مذهب" فنومنولوجى على الإطلاق"(١) .

وجاء القرن العشرين الذى تميز بأنه عصر التحليل، واهتم دعاته بالمنهج باعتباره لب الفلسفة، أو على الأصح هو الفلسفة بأكملها، ويرى كولنجوود (١٨٨٩-١٩٤٣) أنه لكى نفهم معنى الفلسفة لابد من الإجابة عن سؤال ما الفلسفة، وهذا لا يتم إلا بتقديم شرح للمنهج الفلسفى(٢) .

على ضوء ذلك كله تأتى أهمية زكى نجيب محمود فى تأكيده على أهمية المنهج وخطورته، فيذكرنا بتلك الحقيقة اللافتة للنظر فى تاريخ الفكر عامة، والعلم خاصة؛ ألا وهى أنه كلما آن الآوان للبشرية أن تدخل مرحلة جديدة فى تاريخها الفكرى والعلمى، قيّض الله لها فيلسوفاً يبشر بمنهج جديد، فما هو إلا أن ترسخ أصول ذلك المنهج الجديد، وإذا بالفكر والعلم يتخذان لوناً جديداً، حدث ذلك عندما اصطنع سقراط منهجاً مّيز ما بعده عما قبله ... وحدث مرة أخرى على يدى ديكارت، وحدث ذلك مرة ثالثة، ورابعة، ولعل آخر ما بشر به فلاسفة المناهج هو ما أنتج لنا النظرية النسبية، التى تفرع عنها بعد ذلك ما تفرع، ولنا فى تاريخ الفكر العربى أكثر من عبرة ترشدنا إلى أهمية "المنهج" فى ميادين الفقه، والنحو، وعلم الكلام، وعلوم الكيمياء والرياضة وغيرها(٣) .

ذلك كله يكشف لنا عن أهمية "المنهج" فى التفكير العلمى والفلسفى، ويوضح أن المكانة المركزية الكبرى التى شغلها الفلاسفة العظام - مثل سقراط، وأفلاطون، وأرسطو،

---

(١) راجع : د. زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر د.ت، جـ ١، ص ٣٢٠.

(٢) Collingwood, R.G. An Essay on Philosophical Method, Oxford, 6th. ed. 1977. p. 4.

(٣) أفكار ومواقف، دار الشروق، ط أولى سنة ١٩٨٣، ص ٢١٠-٢١١.

وبيكون، وهوبز، وديكارت، وكانط، وهيجل وهوسرل، وفلاسفة التحليل أمثال : مور، ورسل وفتجنشتين وغيرهم - لم تكن إلا نتيجة اهتمامهم المباشر والصريح بأهمية المنهج فى التفكير الفلسفى، وإن لم يكن هناك اتفاق على منهج واحد بين الفلاسفة أو بين المدارس الفلسفية على تنوعها طوال التاريخ(١) .

إذن فالحقيقة التى لاشك فيها أن الإنجازات الفلسفية لم تكن لتتم بمعزل عن الإنجازات المنهجية، والأخيرة بدورها لم تكن لتتحقق بمعزل عن الإنجازات العلمية، ومفكرنا الكبير زكى نجيب محمود إن لم يكن مخترعاً لمنهج جديد إلا أنه سار فى التيار الفلسفى الذى يركز على قضية "المنهج" باعتبارها لب التفكير الفلسفى، وباعتبارها عصب التقدم فى حياتنا كلها بجميع ميادينها، أى باعتبارها مفتاحاً لحل أزمة تطورنا الحضارى.

من هنا ترى الباحثة أن منهج البحث العلمى كان القضية الأولى والأساسية التى دعا إليها مفكرنا وتمسك بالدعوة لها "إلى آخر نفس فى حياته"(٢) فجميع كتبه إما أن تكون دعوة للتفكير المنهجى، أو ممارسة منهجية لما يدعو له، حيث يمثل التفكير المنهجى، أو المنهج العلمى عند مفكرنا المفتاح الذى نفتح به الأبواب المغلقة المظلمة فتزداد نوراً ووضوحاً. فالتقدم العلمى أوالفكرى أو الثقافى أوالحضارى فى نظر مفكرنا لا يتم بتكديس المعارف أو الحقائق العلمية، إنما يتم بالتفكير المنهجى الصارم. من هنا كان تمييزه بين "المنهج" من جهة وبين الحقائق العلمية من جهة أخرى، "فإذا كانت مجموعة الحقائق العلمية التى يحفظها أبناؤنا فى المدارس والجامعات بمثابة قطع من نفائس المعادن، فإن المنهج الذى أوصلنا إلى تلك النفائس، هو بمثابة المنجم الذى نظل نستخرج منه النفائس بعد النفائس"(٣) ، لذلك كانت دعوته "إلى "منهجة" المواطن الذى نتولاه بالتعليم، والتثقيف خلال المادة التى نقدمها إليه عن طريق القنوات المختلفة بحيث يبقى للمواطن نظرته المنهجية التى اكتسبها"(٤) بصرف النظر عن نوع المادة أو حجمها.

---

(١) راجع : Dictionary of Philosophy. Bangum. 1997, p. 357.
أيضا : Oxford Dictionary of Philosophy. 1996, p. 241.

(٢) هذا العصر وثقافته، دار الشروق، ط أولى، سنة ١٩٨٠، ص ٩٤.

(٣) أفكار ومواقف، ص ٢١٠.

(٤) حصاد السنين، دار الشروق، ط أولى سنة ١٩٩٢، ص ٣٢٠-٣٢١.

لذلك كان تركيز مفكرنا - بعد عودته من بعثته فى لندن إلى مصر سنة ١٩٤٧ - على التفكير الفلسفى بوصفه "منهجاً" ينبغى أن يطبق فى جميع مجالات الحياة العملية، ومن هنا يتحول محور اهتمام الفلسفة من موضوعات تقليدية معينة إلى ما هو أهم وأبقى، وهو "المنهج"، وهو ما يعتبر بمثابة النقلة التى تشبه الفرق بين أن تكسب قطعة معينة من الذهب، وبين أن تقع على مفتاح يفتح لك منجماً كاملاً للذهب، تأخذ منه ما أردت، وفى أى وقت تشاء.

هكذا كانت نظرة زكى نجيب محمود للتفكير الفلسفى بوصفه "منهجاً" للبحث العلمى، تلك النظرة التى تبناها قولاً وعملاً، نظراً وتطبيقاً، التزم بها، ودعا الناس إلى الالتزام بها، وهى القضية التى خدم بها الفكر العربى المعاصر. وتختلف الباحثة مع من يجعلون مرحلة "تجديد الفكر العربى" عند زكى نجيب محمود مرحلة متأخرة من حياته، تزامنت مع إصداره لكتابه الذى يحمل هذا العنوان صراحة. وسيوضح البحث أن التجديد بدأ بوضوح منذ عودته من بعثته عام ١٩٤٧(١) ، حيث بدأ حركة الإصلاح الفكرى والتجديد على المستويين العام والخاص، خارج نطاق الجامعة عن طريق نشر المقالات الأدبية كوسيلة لنقد حياتنا الثقافية والفكرية، والاجتماعية والسياسية والتربوية فى مصر، وعلى المستوى الخاص داخل نطاق الجامعة حين وجه الفكر الفلسفى فى مصر والعالم العربى وجهة جديدة لم تكن معروفة آنذاك، كانت وجهة نظر أو اتجاهاً من اتجاهات الفلسفة المعاصرة، هو فى حقيقته "منهج" للتفكير، لا "مذهباً" يورط نفسه فى مضمون فكرى بذاته(٢) ، واعتبر مفكرنا نفسه فى ذلك الوقت "كمن وضع فى يده ميزاناً يزن به ما يشاء، دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون هى وحدها موضع الوزن والتقدير"(٣) .

لكن إذا كانت قضية "المنهج" هى القضية الأم التى دعا إليها مفكرنا، فإن ثمة أسئلة تتعلق بهذه القضية أهمها :

---

(١) فى الواقع أن إرهاصات التجديد بدأت قبل سفره من خلال إسهاماته فى الترجمة، وفى كتاباته التى ينتقد فيها الواقع الذى يريد تغييره. فى مجلتى "الرسالة" و "الثقافة".

(٢) مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، ط خامسة سنة ١٩٩٣، ص ٢٤٦.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

١- ما نوع المنهج الذى دعا إليه زكى نجيب محمود، ونحن نعرف أن الفلاسفة انقسموا تجاه قضية المنهج الفلسفى اتجاهين :

- اتجاه يرى أن على الفلسفة "إما أن تكف عن الوجود أو أن تتخلى عن مناهجها وأهدافها القديمة، وأن تتطابق فى هذين الأمرين (= المناهج والأهداف) مع نموذج العلم إذا كان لابد من استمرارها"(١) .

- واتجاه آخر يقدر طبيعة الفلسفة حق قدرها، ويطالبها "بألا تستمر قانعة بتقليد أشكال أخرى فى الفكر، بل ينبغى أن تتابع أهدافها الخاصة بمناهجها الخاصة"(٢) .

٢- هل ظل مفكرنا ثابتاً على منهج واحد طيلة حياته الفكرية ؟

٣- ما علاقة المنهج بالممارسات المنهجية ؟ هل يظل للمنهج ثباته، أم تتغير عناصر المنهج وسماته بفعل الممارسات المنهجية حين يقترن التنظير بالتطبيق الفعلى ؟

تلك بعض تساؤلات الدراسة، وهى تساؤلات تبطن حقيقة التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود باعتباره "منهجاً" و "تطبيقه" كما ستبين الدراسة.

- أما عن **منهج الدراسة** : فقد استخدمت الباحثة المنهج التحليلى. كما استخدمت أيضاً المنهج التاريخى لتعقب تطور فكره عبر المراحل التى مرَّ بها، وكذلك المنهج النقدى لإبراز نقد زكى نجيب محمود لبعض الاتجاهات والمذاهب، وكذلك نقد الباحثة لبعض أفكار زكى نجيب محمود. واستخدمت الباحثة أيضاً المنهج المقارن لإيضاح مصادر التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود، ومدى تأثره بأعلام الفكر الفلسفى العظام، وهل اكتفى بمجرد التأثر أم أنه أضاف بعداً ذاتياً يعبر به عن فكره الخاص ؟.

---

(١) Colloingwood. R.G. An Essay on Philosophy Method. p. 178.

(٢) Loc. Cit.

أما المنهج التركيبى فإن خير ما يمثله هو محتوى الدراسة نفسها، ويتكون من ثلاثة أبواب تندرج تحتها فصول. وتمثل الأبواب الثلاثة المراحل الفكرية التى مرّ بها زكى نجيب محمود وهى :-

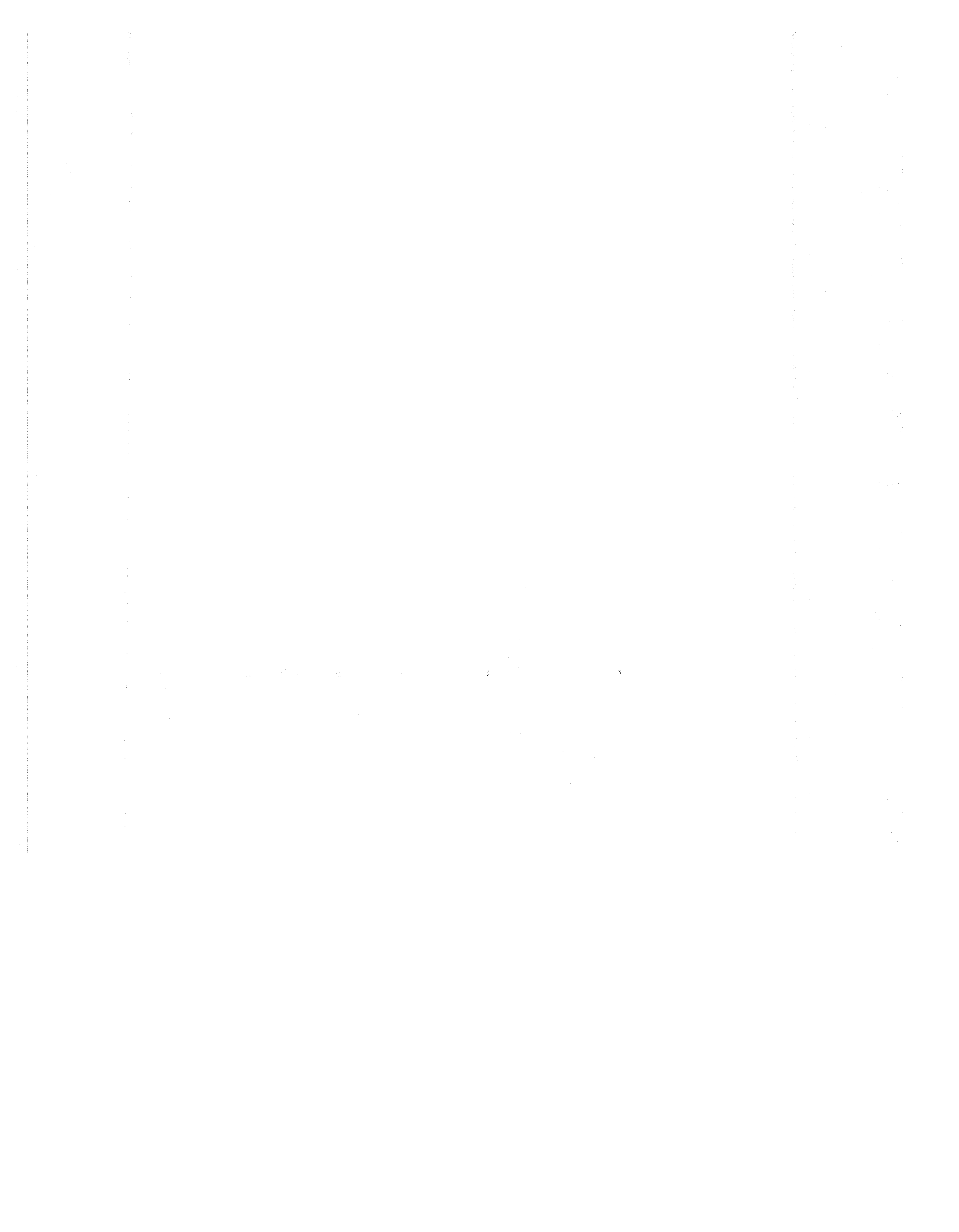
- **المرحلة الأولى :** مرحلة ما قبل الوضعية المنطقية.
- **المرحلة الثانية :** مرحلة الوضعية المنطقية.
- **المرحلة الثالثة :** مرحلة مابعد الوضعية المنطقية.

الباب الأول

مرحلة ما قبل الوضعية المنطقية

الفصل الأول : مرحلة الشباب وهى فترة ما قبل سفره إلى لندن سنة ١٩٤٤.

الفصل الثانى : مرحلة الجبر الذاتى (منهج وتطبيقه).



الفصل الأول

مرحلة الشباب

(ما قبل سفره عام ١٩٤٤)

تمتد هذه المرحلة عند زكى نجيب محمود منذ أواخر العشرينيات حتى منتصف الأربعينيات من القرن العشرين، وتتميز هذه المرحلة بكثرة قراءاته، وانفتاحه على أبواب متعددة من المعرفة بكافة أنواعها، من علم وفلسفة، وأدب، وتاريخ، ونقد أدبى ... فكتب العديد من المقالات فى عدد من المجلات الثقافية المصرية والعربية، مثل مجلة "الثقافة" التى داوم على الكتابة فيها منذ إنشائها عام ١٩٣٣ (وأشرف عليها عدة سنوات ما بين ١٩٤٩-١٩٥٢)، ومجلة "الرسالة" التى داوم على الكتابة فيها منذ إنشائها عام ١٩٣٧، وغيرها من المجلات(١) .

وما يهمنا فى تلك المرحلة المبكرة من حياته هو طبيعة التفكير الفلسفى عند مفكرنا، وهل حدد لنفسه فى تلك الفترة منهجاً محدداً يسير عليه أو دعا الناس إليه ؟

للإجابة عن هذا السؤال نعرض لأهم مؤلفات تلك الفترة، وهى عبارة عن مقالات نشرت قبل سفره إلى لندن، وسنقف عند أهمها وهى ما يلى : "مقال أبو بكر الصديق"، ومقال : "درس فى التصوف"، ومقال : "بين المعجزة والعلم"، و "عينية ابن سينا"، و "أرض الأحلام"، و "هجرة الروح".

١- مقال : أبو بكر الصديق :

كتب زكى نجيب محمود هذا المقال وهو شاب فى الثانية والعشرين من عمره، وبالرغم من كثرة قراءاته؛ غير أن فكرة "المنهج" لم تكن عرضت له حين كان يقرأ ما يقرأ،

---

(١) راجع : د. عزمى إسلام : الدكتور زكى نجيب محمود ومكانته فى الفكر العربى المعاصر، مقال ضمن كتاب : الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً، كتاب تذكارى إصدار جامعة الكويت، سنة ١٩٨٧، ص ٣٢.

فقد كان يقرأ كثيراً دون أن يعرف هل الكاتب صاحب منهج معين فيما كتبه، وأن ذلك المنهج يمكن تحديده وتقنينه، فلم يكن يعلم من أمر ذلك شيئاً، حتى قرأ أول ما قرأ فى ذلك الباب تفصيلاً لمنهج "تين" فى كتابة التاريخ، والتاريخ الأدبى بنوع خاص، وذلك كان عام ١٩٢٧، فكتب مقالة طويلة عن الخليفة أبى بكر الصديق(١) بادئاً بحثه بتفصيل منهج "تين"(٢) مستخدماً أسس وقواعد هذا المنهج فى الكتابة عن أبى بكر، تلك الأسس التى تقوم على الموقف الجبرى الذى يرى فيه أن عبقرية العبقرى هى نتاج حتمى لمقدمات معينة أنتجته، فتكون تلك المقدمات بمثابة السبب الذى يؤدى إلى نتيجة ضرورية تلزم عن هذه المقدمات. تلك كان وقفة فى صدر الشباب تنبه فيها مفكرنا إلى منهج معين فى كتابة التاريخ.

٢- كانت لمفكرنا قبلها وقفة أخرى تتعلق أيضا بالمنهج :

حين شاءت له المصادفة أن يستمع إلى أستاذ فى الأدب الانجليزى يشرح لطلابه قصيدة شعر، فأخذ الأستاذ يحلل بيتاً واحداً فى درس كامل، مما جعل مفكرنا يستمع إليه وهو ذاهل لما يمكن أن يتكشف عن بيت واحد من الشعر، إذا وجد الناقد الدارس الذى يفجر

---

(١) يذكر الدكتور زكى نجيب محمود أن هذه المقالة صدرت فى مارس سنة ١٩٢٧ (راجع قصة عقل، ص ١٥) وفى كتاب : "من خزانة أوراقى" الذى قامت على نشره الدكتورة منيرة حلمى (زوجة مفكرنا الراحل) أعيد نشر هذه المقالة وذكر فى الهامش أنها نشرت فى مجلة المعلمين العليا، ابريل سنة ١٩٢٨، ص ١٣-٢٢، راجع من خزانة أوراقى، إصدار دار الهداية للطباعة والنشر، ط أولى سنة ١٩٩٦، ص ٢٥.

(٢) أدلف تين، ناقد فرنسى فى القرن التاسع عشر، اتخذ فى دراساته موقفاً جبرياً حين اعتقد أن كل شئ يحدث فى هذه الدنيا جاء نتيجة لعوامل تحتم حدوثه، لا يستثنى من ذلك شيئاً حتى عبقرية العبقرى، فإن أردنا تعليل عبقرية رجل ما، علينا أن نتعقب العوامل التى انتجته، وأن نتعقبها فى ثلاثة أشياء : فى أسلافه، وفى عصره، وفى ظروف حياته الخاصة ... تلك هى المفاتيح الثلاثة التى لابد منها جميعاً، وهى التى التزم بها مفكرنا فى منهجه حين كتب عن أبى بكر الصديق، وتلك الأسس والقواعد أيضاً هى التى التزم بها الدكتور/ أحمد أمين فى كتابه زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، على ما يؤكد الدكتور زكى نجيب محمود فى مقال له بعنوان زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، للاستاذ الدكتور أحمد أمين بك، كتبها مفكرنا ونشرت فى مجلة الثقافة ١٨ مايو سنة ١٩٤٨، ص ٢١-٢٥، وأعيد نشرها ضمن كتاب "من خزانة أوراقى" ص ٨٠-٨١. وفى هذه المقالة يقارن مفكرنا بين منهج "تين"، ومنهج أحمد أمين، ليؤكد أن الأخير استخدم منهج الأول.

الألفاظ تفجيراً ليخرج مكنونها الدفين، فكان ما أسماه مفكرنا فيما بعد بـ "التحليل العجيب" وأصبحت تلك المحاضرة بذرة من بذور التحول عند زكى نجيب محمود فى قراءة الشعر كله وقراءة الأدب[١] .

ولم يكن مفكرنا فى تلك الفترة مستقراً على وقفة معرفية محددة، أو على منهج محدد، بل سارت به الأيام متقلبة به بين سبل الفكر الفلسفى، لاسيما الفكر الغربى، حين أدرك أن وعى الدارسين بالفلسفة فى مصر ضئيل للغاية، حيث أخذ يكتب المقالات المتلاحقة عن الفلاسفة المحدثين أمثال : ديكارت، وأسبينوزا، وهيجل، وسبنسر وبرجسون وغيرهم، لتنشر فى مجلة الرسالة ... ثم قام بتركيز جهده لنشر الثقافة الفلسفية فى كتابين هما : قصة الفلسفة اليونانية، وقصة الفلسفة الحديثة بجزئيه[٢] .

٣- وقفة مع سقراط :

وربما جاءت الخطوة الحقيقية على طريق المنهج والتى مهدت له السبيل إلى نشاط فكرى جاد حى مع شخصية سقراط كما تجلت فى المحاورات الأربع لأفلاطون[٣] والتى قام مفكرنا بترجمتها فى فترة الثلاثينات، لقد حاول سقراط مع محاوريه - لأول مرة فى تاريخ الفكر الإنسانى - أن يحددوا معانى الكلمات التى يستخدمونها فى مجالات الحياة الجارية، فكان أول الدروس التى تعلمها مفكرنا أهمية تحديد معانى الكلمات، فخرج من ترجمته لمحاورات أفلاطون بمصباح جديد فى يده، هو المصباح الذى يتغلغل بضيائه فى المدركات العقلية ذات الأهمية الخاصة فى قدرة الإنسان على فهم المعانى فهماً صحيحاً ودقيقاً. على أن شعاع المصباح الذى خرج به مفكرنا لم يتجاوز منهج التفكير كما عرفته العصور

---

(١) أفكار ومواقف، ص ٦-٧.

(٢) قارن : د. منيرة أحمد حلمى : ضمير من حمل الأمانة، مقال ضمن كتاب تذكارى بعنوان : زكى نجيب محمود، إشراف وتقديم : د. حسن حنفى، إصدار المجلس الأعلى للثقافة سنة ١٩٩٨، ص ٤٣. وهنا يتضح لنا إرهاصات التجديد التى بدأت قبل سفره إلى لندن سنة ١٩٤٤.

(٣) محاورات أفلاطون (وهى أربع محاورات : الدفاع، أقريطون، أوطيفرون، وفيدون) القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) سنة ١٩٣٦.

السابقة جميعاً قبل النهضة الأوربية، غير أن ما خرج به ليس قليل الشأن فى تنويره من الناحية المنهجية، وكان عليه أن ينتظر حتى تقدم إليه الدراسات الحديثة ما يكمل به المنهج السقراطى، فتكتمل له الصورة المنهجية(١) .

غير أن الرغبة العارمة فى المعرفة والبحث عن منهج يستقر عليه ظلت تلازمه، فكان من مقالاته ما يلى :

٤- مقال " درس فى التصوف " :

كانت أولى لفتاته الفكرية فى أول أعوام الثلاثينات متجهة نحو صوفية ترى فى الوجود كله وحدة لا تعدد فيها ولا تمايز بين أجزائها، اللهم إلا فى المظهر الخارجى الخادع، وهو المظهر الذى تدركه الحواس بصراً وسمعاً ولمساً(٢) .

ولعل أجمل ما كتبه تعبيراً عن ذلك هو مقال بعنوان "درس فى التصوف"(٣) والمقال عبارة عن حوار بين أستاذ متصوف مؤمن بوحدة الوجود، وتلميذه الشاب الذى كان فى البداية نافراً مما يقوله الأستاذ، غير أن التلميذ انتهى بعد حوار مع استاذه إلى الإيمان بوحدة الوجود، اعتماداً على تلك النزعة الصوفية المستمدة من الوجود ذاته ومن الدين أيضاً فى الصلاة، ومن موقف الرسول صلى الله عليه وسلم حين أهمل صغائر الحياة ولذائذ الحس لينصرف إلى أداء الرسالة الكبرى، ومن موقف الدين الإسلامى من الدنيا والآخرة، فالصلاة تخلص الإنسان من جزئيات الوجود ليتصل بالواحد القيوم خمس مرات كل يوم ... فى تلك الوقفة يعلق الإنسان حواسه فلا يبصر مما حوله شيئاً ولا يسمع شيئاً، ذلك لئلا تُعطل حواسه الفكر عن الوصل المنشود(٤) .

وهكذا لم يكن للحواس أى دور فى تلك النزعة الصوفية الدينية عند مفكرنا، بل إن الحد من الحواس بوصفها عوائق كان مطلوباً لكى يركز الفكر فى الغرض المقصود، فلا

---

(١) قارن : حصاد السنين، ص ٥٦-٥٧.
(٢) قصة عقل، دار الشروق، ط ٣، سنة ١٩٩٣، ص ١٨.
(٣) نشرت هذه المقالة فى مجلة الرسالة فى ٣ مارس سنة ١٩٤١، ص ٢٥٨-٢٦٠، وأعيد نشرها فى كتاب "من خزانة أوراقى"، ص ٣٩-٤٣.
(٤) من خزانة أوراقى، ص ٤١.

نور يبصر البصر، ولا صوت يملأ السمع، ولا حركة تثير الأعصاب، عندئذ يتحقق ما أراده أفلاطون فى محاورة فيدون على لسان سقراط، حين أراد أن ينحصر العقل فى حدود نفسه، لكى يكون الفكر على أتمه وكماله فلا تعكر صفوه الحواس(١) .

لقد انتهى مفكرنا فى تلك المقالة إلى أن العالم الحق لا يكون كذلك إلا إذا كان متصوفاً، يجمع أجزاء الوجود كله فى وحدة واحدة، يدعو إلى إهمال الجزئيات الحسية الصغرى، لينعقد الفكر على مهمة كبرى، يجاهد فى سبيل الحق(٢) .

٥- مقال : " بين المعجزة والعلم "(٣) :

كتب مفكرنا أيضاً خلال الثلاثينات من القرن العشرين، مقالاً تحت عنوان : "بين المعجزة والعلم"، وهو فى جوهره دفاع عن المعجزة فى مقابل العلم ... أى دفاع عن المعجزات وخوارق الطبيعة ضد من ينادى بالتعارض بين المعجزات وقوانين الطبيعة، وضد من ينكرون المعجزات التى وردت فى الكتب المنزلة، فكان هذا الحوار مع النفس بين القديس المؤمن والصديق الذى يشك بعد يقين وينكر بعد إيمان، وقد انتهى مفكرنا إلى "أن المعجزة لا تبطل القانون العلمى، بل هى تحول دون سريانه بفعل إرادى يتدخل فى الطريق. مثال ذلك أن نرى تفاحة تسقط من فرعها، فتهوى نحو الأرض بفعل قانون الجاذبية، لكن حين تسرع يدٌ لتلقفها وهى فى طريق سقوطها، فلا نقول إن اليد أبطلت قانون الجاذبية، بل القانون لايزال قائماً، غير أن إرادة بشرية حالت دون تطبيقه لا أكثر ولا أقل. إذن، إذا كانت الإرادة البشرية تستطيع التوسط بين القانون وتطبيقه فتعطله دون أن تبطله ... أليس من باب أولى أن الله سبحانه وتعالى صاحب الإرادة الحرة، يستطيع أن يعطل قانون الطبيعة حيناً قد يقصر أو يطول، ولكن القانون يظل قائماً ومعمولاً به(٤)".

بهذا البرهان البسيط دافع مفكرنا عن المعجزة، وما يعنينا هنا هو الوقفة المعرفية المرتبطة بالتفكير الفلسفى عند مفكرنا فى ذلك الوقت ونلخصها فيما يلى :

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٣.
(٣) مجلة الرسالة، العدد (١٢٢) مجلد (٢) سنة ١٩٣٥، ص ١٧٦٩-١٧٧١.
(٤) راجع قصة عقل، ص ٢٢-٢٣، وكذلك المرجع السابق، ص ١٧٦٩.

١- ذهب مفكرنا إلى أن الطبيعة المادية لا تسير وفق قانون صارم، بل مثلها مثل الكائنات الحية قد تغير سلوكها بما لا يمكن التنبؤ به، وكل الفرق بين حياة الطبيعة وحياة الإنسان هو فرق فى الدرجة لا فى النوع(١) .

٢- يرفض مفكرنا أن تكون الحواس مقياساً للحقيقة، أو أنها لا تخطئ، فالكون فى نظره كتاب مفتوح فيه من المعانى السامية ما يمكن فهمه وإدراكه بالبصيرة السليمة وليس بالبصر فقط. غير أن هناك طائفة من الناس تمد أيديها وأنوفها إلى جماد فى جماد، يسّيره هذا وهذا من القوانين فى طريق مرسومة معلومة لن تشذ فيها خارقة ولا معجزة. ويتعجب مفكرنا من هؤلاء فيقول "وأعجب العجب أن تكون هذه الطريقة الكلبية علماً، وأن يكون كل ماعداها تحريفاً وجهلاً"(٢) .

٣- يرفض مفكرنا أن نقطع بأنه ليس فى الكون حقائق تعجز عقولنا وحواسنا عن إدراكها، ويتساءل ولم لا يكون فى هذا الكون الفسيح من هو أكبر منّا عقلاً، وأحدّ ذكاء، فيستطيع أن يقرأ فى كتاب الكون ما لا نستطيعه ؟ ترى لو أتانا الله حاسة سادسة وسابعة وثامنة، فماذا عسانا نعرف بهذه الحواس الزائدة، أم تظل أبواباً مغلقة لأن العلم قد نفد ؟!(٣).

٤- فى هذا المقال يهاجم مفكرنا الماديين ويصفهم بأنهم أصحاب نظرة ضيقة لأنهم يرفضون التسليم بأن فى الكون ألوفاً وألوفاً من الظواهر التى يقف أمامها العلم مكتوف الأيدى، ولا يمكن فهمها إلا أن تكون "خوارق" فوق العلم وقوانينه ... فيتساءل مفكرنا بقوله : "فماذا يمنع أن نفترض أن هناك قوى غير مادية تفعل فعلها، وتؤثر فى مجرى الطبيعة فتنتج كل هذه الخوارق والمعجزات ؟"(٤) .

٥- يتحدث مفكرنا فى هذه المقالة عما أسماه "شطحات" الماديين فى التفكير، تلك الشطحات التى تجعلهم يركبون رؤوسهم حين يحللون كل شئ استناداً إلى قوانين

---

(١) بين المعجزة والعلم، مجلة الرسالة، العدد (١٢٢)، ص ١٧٦٩.
(٢) المرجع السابق، ص ١٧٧٠.
(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المرجع السابق، ص ١٧٧٠.

العلم. فإذا سألتهم كيف نشأت الخلائق ؟ اجابوك : تسلسلت نوعاً عن نوع وجنساً عن جنس، وأصلها كلها خلية واحدة، وكيف نشأت هذه الخلية الواحدة ؟ أجابوك : إنها ولدت بطريقة تلقائية آلية من الجماد ! وهنا يتعجب مفكرنا كيف تجيز لهم عقولهم صدق نبأ انبعاث الحياة من الجماد، وعلى فرض أنه نبأ صحيح فإنه قد حدث فى الماضى البعيد السحيق ولم يشهده شاهد ولا سجله مسجل فكيف يقبلونه راضين مختارين !(١) .

٦- يدافع مفكرنا عن المبدأ الذى يقول بأن "لكل أثر مؤثراً، فإن رأينا أثراً ولم نجد بيننا مؤثره، أيقنا أن هذا المؤثر لابد أن يكون موجوداً فى غير مكاننا"(٢) .

٧- ثم يختم مفكرنا مقاله بتساؤل يبين فيه أن ثمة فرقاً بين أشياء طبيعية تخضع للتعليل العلمى، وبين أشياء أخرى فوق الطبيعة لا تخضع لهذا التعليل العلمى، بل ينبغى لنا أن نرجعها إلى القوة التى فوق الطبيعة، فيقول : لست أدرى ماذا يضيرك أن تعلل بالعلم ما يمكن أن يعلله، وأن تُرجع إلى القوة التى فوق الطبيعة كل ما تصادف من خوارق ومعجزات ؟ ويعترض مفكرنا على رأى الماديين حين يقولون أن إدخال "الله" فى مجرى الطبيعة عجز وقصور عن التعليل الصحيح. ويعترض كذلك على زعمهم تصنيف المراحل التى مرّ بها التفكير البشرى إلى مرحلة إلهية، ومرحلة ميتافيزيقية، ثم مرحلة وضعية علمية، وهذا هو التصنيف الوضعى الذى ستنبثق منه فيما بعد الوضعية المنطقية التى سيتبناها فيما بعد.

٨- يأخذ زكى نجيب محمود على الماديين "أنهم يرفضون رفضاً قاطعاً أن يعللوا شيئاً إلا على أساس واحد : هو قانون الطبيعة، ويلفظون من حظيرتهم كل مَنْ يحاول أن ينسب شيئاً إلى قوة أخرى غير قوة الطبيعة وقوانينها. لذلك ذهب إلى أنه لا فرق بين الكاهن القديم والعالم الحديث، فكلاهما متعصب محدود الفكر، ضيق النظر، لأن كلاً منهما يقتصر على نظرة واحدة، فالكاهن أو اللاهوتى يفسر كل شئ بقوة الآلهة

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المرجع السابق، ص ١٧٧.

وحدها، وينبذ كل من يحاول أن يفسر شيئاً على غير هـذا الأساس، والعالم الحديث يفسر كل شئ على أساس العلم وحده، ويلفظ كل من يحاول أن يفسـر شيئاً إلى قوة أخرى غير قوة الطبيعة وقوانينها، وهكذا فإن الاقتصار على النظرة الأحادية (سواء النظرة العلمية وحدها، أو النظرة اللاعلمية وحدها) يعتبر في نظر مفكرنا تقصيراً وتعصباً وضيق نظر في الموقف المعرفي.

٩- وينتهي مفكرنا في هذا المقال إلى ضرورة التزام الروح العلمية الصحيحة، وفحواها أن نتناول الأبحاث أحراراً من كل قيد، أي أحراراً من قيد النظرة الأحادية، فلا نفترض لأنفسنا أساساً معيناً للبحث لا نعدوه. أي لا ينبغي أن نحكم على أنفسنا أن نفسر كل شئ بكذا، وكذا، وإلا كنا كعلماء الفلك الأقدميين الذين كانوا ينظرون في السماء ويبحثون في النجوم، على شرط أن يكون بحثهم مقصوراً على ما هو معروف من النجوم، فإن ظهر كوكب أو نجم جديد أنكروه ورفضوه(١) .

٦- عينية ابن سينا :

في نهاية الثلاثينيات من القرن العشرين (حوالي عام ١٩٣٧) كتب مفكرنا شرحاً لعينية ابن سينا(٢) ، تلك القصيدة التي ألفها الفيلسوف الشاعر ابن سينا عن النفس، وكيف كانت مثل هبوطها من المحل الأرفع (عالم الروح) إلى هذا العالم المادي لتلتقي بالجسد، فالحديث عن الروح أو النفس، هذا السر المكنون، هو حديث ميتافيزيقي خالص، وقصة النفس أو الروح يصفها مفكرنا بأنها قصة ممتعة رائعة يرويها ابن سينا ويعجب بها مفكرنا أيما إعجاب فيقول: "ادنُ مني يا صديقي وأستمعّ إلى هذه القصة الممتعة الرائعة التي يرويها ابن سينا عن الروح وما أدراك ما الروح ؟ هذا السر العجيب الذي سرى واستكن بين أحنائك، فلا تكاد تدري من أمره شيئاً وهل يداخلك شئ من الريب في أنك مزيج من مادة وروح ؟"(٣) .

---

(١) راجع : د. زكي نجيب محمود : بين المعجزة والعلم، ص ١٧٧١.
(٢) أعاد مفكرنا نشرها في كتابه "قشور ولباب" الذي كتبه سنة ١٩٥٧، ص ١٩٧.
(٣) قشور ولباب، ص ١٩٧.

ويعرض مفكرنا لهذا المزيج من المادة والروح معجباً أيما إعجاب بالروح واصفاً إياها وصفاً أدبياً بقوله : "أما المادة فهي هذا اللحم والعظم، وأما الروح فهي تلك الفكر الرائع، الخيال البارع، وتلك الحركة المتوثبة الدافعة، حتى إذا جاءك يوماً قضاؤك المحتوم، انطلق كل من العنصرين إلى سبيله ! فأنى لك هذا السر المكنون، وأيان يذهب بعد الموت؟(١) ، هذا ما يرويه ابن سينا فى قصيدته وما يشرحه لنا مفكرنا ونلخصه فيما يلى :

١- الحديث عن الروح هو حديث عن سر مكنون لا ندرى من أمره شيئاً ! ومع ذلك يحدثنا عن هبوط هذه الروح من المحل الأعلى الذى كانت تعيش فيه مطلقة مجردة فى عالم تسبح فيه العقول المجردة روحانية خالصة لا تشوبها شائبة من مادة.

٢- كُتب على هذه الروح أن تهبط إلى هذا الدرك الوضيع إلى هذا الحضيض من علٍ.

٣- يتعجب مفكرنا – متابعاً ابن سينا – من تلك الروح التى تلازم الانسان أينما حلّ لا تفارقه إلا إذا جاء القضاء المحتوم، ومع أنها قريبة تسرى فى دماء الإنسان، وتدب فى كل عضو من أعضائه إلا أنها "تمتنع على النظر وتستعصى على الإدراك ! إذا ماحاولت رؤيتها تحجبت وأسدلت حول نفسها قناعاً صفيقاً لا ينفذ منه شعاع من بصر، لماذا ؟ هنا يقدم مفكرنا إجابة – متابعاً ابن سينا – لا تخضع لمعايير العقل الصارم – كما سنعرفه فى المرحلة التالية فيما بعد، فيقول : "لأنها تذكر ماضيها الجليل، يوم كانت فى العالم الأقدس الرفيع فتأخذها العزة والكبرياء، وتتعالى عن إدراك العيون". وإلى جانب هذا السبب الخاص بالروح وشعورها بذاتها وبعالمها السابق، هناك سبب آخر يخص الإنسان ذاته، فالعيون الناظرة التى تريد أن ترى الروح لم تخلق لرؤية الروح، وكذلك لم تخلق الروح لكى تراها الأجساد المادية ؟ هنا يقصر مفكرنا – مؤيداً ابن سينا – عمل الحواس على رؤية الأجساد المادية وحدها، أما "هذه الماهية المجردة فهيهات أن تدركها بالنظر، وكل محاولة منك فى هذه السبيل صائرة حتماً إلى فشل وإفلاس"(٢) .

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المصدر السابق، ص ١٩٩.

٤- كيف إذن ندرك الروح (أو النفس) وبأى وسيلة ندركها، هل من سبيل غير هذه العقل، وغير هذه الحواس جميعاً ؟ تلك الوسيلة هى "عين العقل"، انظر إليها بعين العقل تجدها واضحة سافرة كاشفة عن وجهها لا تسدل من دونه البراقع والستور، فهى إن كانت تعلو عن الحواس فذلك لأنها تعلو بنفسها عن هذا الدرك الخسيس، وتجلو وتتضح لكل عاقل من الناس، يبحث عنها بعقله فى آثارها ودلائلها(١) . ثم ينتهى مفكرنا إلى أن الروح مع كمال خفائها وشدة غموضها عن العين، يمكن إدراكها بالعقل لمن يريد معرفتها بالدليل والبرهان، استناداً إلى المبدأ الذى أشار إليه فى مقالته (بين المعجزة والعلم) هذا المبدأ الذى يقول : إن لكل أثر مؤثراً، فالنفس تتضح لكل عاقل بطريق غير مباشر عن طريق آثارها ودلائلها.

٥- والنفس فى تجردها وروحانيتها ليست شبيهة بالجسد فى ماديته، لكنها مع ذلك كانت تعلم أنها إنما تتصل بكتلة من المادة ليس بينها وبينه تآلف وتجانس، فكيف تستطيع أن تظفر بأنس من رفيق لا تجانس بينهما ؟ تستطيع النفس ذلك إذا اتخذت من الجسد أداة للخير والفضيلة، فالجسد سبيلها لتحصيل الأخلاق والعلم وهو ما لم يكن لها "فى حياتها المطلقة الأولى".

٦- لقد أصبحت الروح بعد اتصالها بالجسد "عارفة بعد سذاجة وجهل"، متحركة بعد خمول وسكون، وهو الأمر الذى يجعلها جازعة فارغة حين يدنو منها الأجل المحتوم الذى يفصل بينها وبين الجسد(٢) ، الروح "خالدة لا تخضع للفناء" والجسد "وضيع يتعاوره الكون والفساد" لهذا أنفت منه ولم تأنس له بل استكبرت عليه وأبت أن تنزل بنفسها إلى حضيضه الأسفل ... لكنها عرفت بعد ذلك أنها "ستحقق بالجسد مرادها من الكمال" فأصبحت الروح من الجسد "كالملاح من سفينة يديرها ويدبر أمرها". ثم هو بعد يستطيع أن يستقل بوجوده بعيداً عنها، فهى علاقة تجاور لا علاقة دمج وإدغام"(٣) .

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٠١.

٧- ورغم أنه لا سبيل إلى إدراك الروح إلا "بعين العقل" فإن الروح ذاتها تلك التى ضرب حولها سياج منيع مشبك القضبان، وهو الجسد الذى يقع منها بمثابة "القفص للطير القنيص" هذا السياج نفسه له من المنافذ ما يسمح للروح السجينة أن ترسل الفكر والبصر إلى أرجاء الكون من خلال تلك المنافذ التى هى الحواس والعقل، فالروح تتقصى أطراف الأرض والسماء وأنحاء الوجود من خلال الحواس من بصر وسمع وعقل...(١) .

٨- هكذا نجد حديث مفكرنا فى شرحه لعينية ابن سينا حديثاً أدبياً إيمانياً صوفياً لا يصل إلى مرحلة التفكير المنطقى الصارم الذى يعرض كل شئ على "محكمة العقل" إنه حديث صاحب "العقل الحساس" الذى لا يتصور الكون مادة تخلو من الروح فى مقابل "صاحب العقل الصارم" الذى سنجده فى المرحلة التالية لا يريد أن يرى فى الكون إلا ما تدل عليه الحواس(٢) لذلك حين يصف تلك النغمة التى كتب بها عينية ابن سينا يصفها بأنها نغمة نشاز كتبها فى صدر الشباب (حوالى سنة ١٩٣٧) قبل أن يتخذ موقفاً فلسفياً محدداً فيما بعد (سنة ١٩٤٤)(٣) .

٧- أرض الأحلام :

ومن نتاج هذه المرحلة الميتافيزيقية التأملية الخالصة، نجد له مؤلفاً صغير الحجم يحمل عنواناً مثالياً صريحاً هو "أرض الأحلام"، ورغم صغر هذا الكتاب(٤) ، إلا أن أهميته تأتى أيضاً تأكيداً لذلك الطابع الذى يطبع التفكير الفلسفى عند مفكرنا فى تلك الفترة السابقة على الوضعية المنطقية، فهذا الكتاب ينتمى إلى "الأدب اليوتوبى" الذى يهدف تصور صورة مثالية لما يمكن أن يتحول إليه الواقع المرير الذى نعيش فيه، فما أراده مفكرنا هو رغبة

(١) راجع المصدر السابق، ص ٢٠٤.
(٢) قارن قشور ولباب، ص ٢١٢-٢١٣.
(٣) قارن قشور ولباب، ص ١٠.
(٤) صدر هذا الكتاب أواخر الثلاثينات (١٩٣٩) ونال عنه مفكرنا جائزة التفوق الأدبى - راجع د. عصام عبد الله، أرض الأحلام، ضمن كتاب بعد الرحيل، نشر دار الهداية، ط أولى سنة ١٩٩٦، ص ١٩٨.

حقيقية فى "التغيير" و "الإصلاح" على نحو يعرف للأفراد أقدارهم، ويترك لهم حق حرياتهم ويحطم الفواصل البغيضة بين الناس[١] ، وحين أراد مفكرنا تحقيق هذا الهدف، قرأ نماذج من المدن الفاضلة التى كتبها بعض الفلاسفة عبر العصور المختلفة، ليخلص منها لنفسه بصورة مثلى، جمعها فى كتابه وقدم له بمقدمة تدل على موقفه، جاء فيها : "عندما يضيق الإنسان ذرعاً بالظروف المحيطة به، ثم يعجز عن تغييرها على النحو الذى يرتضيه، فإنه يسترسل فى احلامه، ليظفر فى دنيا الخيال بما استحال عليه أن يظفر به فى عالم الواقع"[٢] وهكذا أراد مفكرنا أن – يعيش حلماً طوباوياً يتصور فيه ما يتمناه للإنسانية، لذا فقد جمع من مؤلفات ما أسماهم "الحالمين" أصحاب "المؤلفات الطوباوية" ما أمكنه جمعه فى ذلك الوقت، فاختار مفكرنا الهروب من صفحات الحياة التى ثقلت رحاها على صدره، إلى صفحات حالمة مسطورة فى "جمهورية أفلاطون" و "يوتوبيا" تومس مور، و "أطلنطس الجديدة" لفرنسيس بيكون، و "جنة أرضية" من تأليف وليم مورس، و "بلد لا وجود له" تأليف "صموئيل بتلر"، و "يوتوبيا حديثة" بقلم "هـ.ج. ولز"، ورجع أيضاً إلى "آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى"، فقد جمع مفكرنا من خلال هذه النماذج جميع المراحل التاريخية والثقافات المتعددة لكى يتبين الخطوط العريضة لما حلم به أولئك الحالمون[٣] على حد قوله.

وما يعنينا هنا طبيعة التفكير الفلسفى عند مفكرنا، والطريقة التى انتهجها فى تلك الفترة من حياته. وليس ثمة شك فى أن طابع التفكير المثالى الخالص هو الطابع الظاهر، بالرغم من أن الهدف هو تغيير الواقع، غير أن النموذج كان "معيارياً" لما ينبغى أن يكون عليه الواقع، وليس "وصفياً" واقعياً على نحو ما سنرى فى مرحلة تالية.

٨- هجرة الروح :

كتب مفكرنا فى ١٧ من يناير سنة ١٩٤٤ مقالاً بعنوان "هجرة الروح" (مجلة الرسالة)، كان بمثابة الإعلان عن بداية عهد جديد، لا يترك نفسه فيه نهباً لما يقوله

---

(١) راجع د. عصام عبد الله : أرض الأحلام، دراسة نشرت فى جريدة أخبار الأدب ١٩٩٣/٩، ص ١١، ونشرت ضمن كتاب "بعد الرحيل"، ص ١٩٨-٢٠٠.

(٢) قصة عقل، ص ٢٨-٢٩.

(٣) قارن حصاد السنين، ص ٧١-٧٤.

الآخرون، بل يتابع الآخرين تحصيلاً وفهماً ونقداً ومناقشة، حتى يرسو لنفسه على رأى يكون رأيه هو، وإلى موقف يكون موقفه هو(١) والموقف الذى اتخذه مفكرنا فى آخر مقال له - يمثل نهاية مرحلة الشباب - هو موقف المتعب الذى أراد أن يستقر بعد طول جدال وطول تطواف فى كتب الفلسفة دون طائل، أراد أن يكف عن الجدال العقيم الذى عانى منه فترة الشباب ليستقر على موقف محدد واضح ... لذا نجده يقول لصاحبه المتفلسف وهو يحاوره (فى حواره مع نفسه) : "كفى، كفى فلم أعد أميل إلى مثل هذا الجدال وإنه لعقيم، فلقد قرأت فى صدر شبابى كل ما أنت به اليوم معجب مفتون، واجتزت عهداً أراك تجتاز مثله الآن، عانيت فيه ما عانيت من كرب وضيق، وكم قرأت وقرأت، فكنت أتلون بما أقرأ ... كنت أقرأ الشكاك فأشك، ثم أقرأ المؤمنين فأؤمن، هذا الكتاب متشائم أطالعه فإذا أنا الساخط الناقم على حياتى ودنياى. وذلك كتاب متفائل أطالعه فإذا أنا الهاش الباش المرح الطروب؛ لكن أراد الله بى الخير فأفقت إلى نفسى - فوجدتها مضربة هائمة تعصف بها الريح هنا وهناك، وهى فى كل ذلك تعانى من القلق والهم ما تعانى، وهدانى الله سواء السبيل"(٢) .

إذن ما السبيل الذى هدى الله إليه مفكرنا فى تلك الفترة التى توَّج بها مرحلة الشباب، إنها "الهجرة" فكما هاجر الرسول صلى الله عليه وسلم فى عالم المادة بمعنى الرحلة من بلد إلى بلد، أرادها مفكرنا هجرة "فى عالم الروح"(٣) بمعنى الهجرة من رف إلى رف فى مكتبتك، أى من موقف معرفى إلى موقف معرفى آخر، من وسيلة إلى وسيلة أخرى، من منهج إلى منهج آخر، فإذا كانت "تؤذيك أباطيل العقل فى بعض الكتب فدعها إلى سواها، لعلك بذلك منتقل من خلال العقل إلى إيمان القلب حيث السكينة والقرار. ولقد كانت هجرة النبى مولداً جديداً لرسالته، فأرجوّ أن تكون هجرتك من كتب إلى كتب بعثاً جديداً لروحك المعذب الظمآن"(٤) .

---

(١) قصة عقل، ص ٢٩-٣٠.
(٢) مقال هجرة الروح، منشور ضمن كتاب : "من خزانة أوراقى"، ص ٣٣-٣٧.
(٣) المرجع السابق، ص ٣٤.
(٤) المرجع السابق، ص ٣٤-٣٥.

وهكذا اتخذ مفكرنا موقفاً معرفياً اعتبره بعثاً جديداً وهداية للروح المعذب يخرجه من حالة القلق والشك والمعاناة إلى الهدوء والسكينة القلبية ... لذلك يقول : إنى منذ أراد الله لى الهداية أكره أن أناقش مسائل الدين بمنطق العقل"(١) بأى منطق إذن يناقش مفكرنا قضايا الدين مثل خلود الروح ؟ إنه منطق الفطرة والبداهة الذى يستند فيه مفكرنا إلى الدليل المستمد من الشعور النفسى بالأمل والرغبة فى الخلود، فيقول : "أليس أمل الإنسان فى خلوده بعد الموت دليلاً على خلوده ؟ إن رغبة الإنسان فى الطعام ما كانت لتوجد لو لم يكن الطعام موجوداً، ورغبة الإنسان فى زمالة الأصدقاء يستحيل أن تنشأ إن لم يكن إلى جانب الإنسان الواحد ناس يزاملونه ويصادقونه، فالزهرة والنملة فانيتان وهما لا تنشدان خلوداً، أما الإنسان فراغب فيه ساع إليه، ويستحيل أن يكون له ذلك ما لم يجد فى فطرته وجبلته ما يوحى أنه خالد، وهنا يتساءل مفكرنا عما يمنع المتفلسف من أن يستوحى فطرته بدل أن يلقى بسمعه وفؤاده إلى هذا وذاك ؟ ويتعجب مفكرنا من هؤلاء الذين ينكرون وحى البصيرة، أإذا اهتدى إنسان بوحى البصيرة إلى الحق ينكره عليه غيره ممن لم يجد السبيل إلى الهدى ؟ إن موقف من ينكر هذا السبيل الذى يعتمد على الفطرة ووحى البصيرة هو - فىنظر مفكرنا - كمن يحدق ببصره فى الشمس ساطعة فينكرها لأن زميله المكفوف لم يرها !(٢) .

من الواضح الجلى أن مفكرنا فى تلك المقالة يعتمد على الرؤية التى ترى الحق من خلال نور البصيرة، وليس نور البصر ولا مجال لإنكار العيان القلبى، لأن البعض لا يعترف به سبيلاً من سبل الإدراك، بل هو سبيل الوضوح فى تلك الفترة من فترات التفكير الفلسفى عند مفكرنا...

وإذا كانت بعض المذاهب العقلية، خاصة البراجماتية تجعل صدق الفكرة يعود إلى نفعها، فإن مفكرنا يستخدم نفس المبدأ ليؤكد أن الاعتقاد بفكرة خلود الروح الإنسانى يؤدى إلى الفضيلة والخير ويكفى الإنسان بهذا دليلاً على نفعها فى الحياة الدنيا نفسها(٣) .

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٥.
(٣) قارن المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ويستشهد مفكرنا بنموذجين من هؤلاء المفكرين والفلاسفة الذين هاجروا من العقل إلى الروح وهما : الإمام الغزالى فى كتابه "المنقذ من الضلال" حين يروى ما قاساه فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، مبتدئاً بعلم الكلام، ومنتقلاً بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة، ومنتهياً بطريق الصوفية، بنور قذفه الله تعالى فى قلبه هذا النور هو مفتاح أكثر المعارف عند الغزالى - كما يؤيده فى ذلك مفكرنا، حين يؤكد كل من الغزالى ومفكرنا انه من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة.

وينتقل مفكرنا إلى فيلسوف آخر ليؤكد موقفه المعرفى الذى يدافع عنه فى تلك الفترة ... فيأتى بنبأ "تولستوى" ذلك الأديب الفحل، والفيلسوف العظيم - كما يصفه مفكرنا - الذى غاص فى أغوار الفكر، وانتهى به الأمر أن يفرغ مكتبته من كل ما فيها على أنه باطل وهراء، ولم يبق على رفوفها سوى الكتاب المقدس وبعض الكتب الدينية.

لقد جثمت على صدر "تولستوى" أزمة نفسية كالتى ألمت بالغزالى ... وشرع "تولستوى" يقلب صفحات الكتب الفلسفية ذات المذاهب المختلفة، فيستطلع آراء أفلاطون، وكانط، وشوبنهور، وباسكال، لعله واجد فيها ما يرد له الطمأنينة بعد حيرة وقلق، لكنه تبين أن آراء هؤلاء الحكماء - كما يقول : "واضحة جلية دقيقة حينما تبتعد عن مشاكل الحياة المباشرة، ولكنها لا تهدى الحائر سواء السبيل، ولا تبعث الطمأنينة إلى القلوب الضالة القلقة" ولم يلبث "تولستوى" كما يقول مفكرنا أن هجر الأدب ثم الفلسفة، واتجه إلى الدين لعله يجد فى نوره الهداية واليقين، فلئن عجز العقل عن هداه فليلجأ إلى القلب، ودعا ربه قائلاً : "اللهم هبنى إيماناً قوياً أملأ به قلبى وأهدى إليه غيره".

وهكذا انتهى مفكرنا فى تلك المرحلة (١٧ يناير سنة ١٩٤٤) إلى ما انتهى إليه كل من "الغزالى" و "تولستوى"، انتهى إلى صوفية دينية سبيلها القلب، ملأ بها قلبه وأراد أن يهدى بها غيره.

فكانت دعوته لنفسه ولغيره صريحة واضحة فى هذه المقالة إذ يقول : "هاجر يا صديقى كما هاجر الرسول الأمين، لقد هاجر النبى الكريم بمعنى السفر من بلد إلى بلد، فهاجر أنت بمعنى الرحلة فى مكتبتك من رف إلى رف. لقد أوذى النبى الكريم فى مكة

فهاجر إلى المدينة، وها أنت ذا تؤذيك أباطيل العقل فهاجر إلى القلب وانعم بإيمانه تنعم بالسكينة والقرار. لقد كانت هجرة النبى لرسالته مولداً جديداً، فلتكن هجرتك فى مطالعاتك بعثاً جديداً لروحك المعذب الظمآن. هاجر يا صديق كما هاجر الرسول، ولئن هاجر النبى فى عالم المادة، فهاجر أنت فى عالم الروح"(١) .

هكذا أرادها مفكرنا هجرة فى عالم الروح، لكنها كانت هجرة فى عالم المادة، من بلد إلى بلد، من القاهرة إلى لندن حيث سافر سنة ١٩٤٤ إلى انجلترا للدراسات العليا، فهناك عاش الفترة التى ولد فيها ولادة جديدة، وكما يقول : "أراد الله تثبيتاً لعهدى فنقلنى من حال إلى حال، ومن بلد إلى بلد، إذ سافرت بعدها فوراً فى بعثة دراسية إلى انجلترا، وهناك عشتُ بعقلى مرحلة الانتقال ... ولدت ولادة جديدة وسلكت طريقة فكرية جديدة، هى طريقى إلى يومى هذا"(٢) .

حينما سافر زكى نجيب محمود إلى لندن عام ١٩٤٤ للدراسات العليا؛ حصل على البكالوريوس الشرفية فى الفلسفة من الدرجة الأولى من جامعة لندن سنة١٩٤٥ وكانت تحتسب فى جامعة لندن آنذاك بمثابة الماجستير لكونها من الدرجة الأولى، ويصبح من حق صاحبها أن يسجل لإجازة الدكتوراة مباشرة ... وتحت إشراف الدكتور هـ.ف. هالبت سجل مفكرنا أطروحته للدكتوراة بعنوان : "الجبر الذاتى"(٣) ، من هنا سنقف عند هذا العمل بوصفه أول عمل علمى فلسفى حقيقى لزكى نجيب محمود، يمثل اتجاهاً فكرياً وموقفاً معرفياً فى مرحلة ما قبل الوضعية المنطقية.

---

(١) هجرة الروح، منشورة فى كتاب من خزانة أوراقى، ص ٣٧.
(٢) قصة عقل، ص ٢٩-٣٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٤.

الفصل الثانى

الجبر الذاتى (منهج وتطبيقه)

ينتمى الجبر الذاتى إلى مرحلة ما قبل الوضعية المنطقية، فحينما سافر مفكرنا إلى لندن سنة ١٩٤٤ فى بعثته العلمية، كان لا يزال على عهده بالمشكلات التى شغلته فى مرحلة الشباب، ومن أهم هذه المشكلات مشكلة ظلت تشغله منذ مطلع شبابه وهى "البحث فيما إذا كان الإنسان حراً أو مجبراً"(١) .

ومشكلة الجبر والاختيار، أو حرية الإرادة، لا تزال مشكلة تفرض نفسها على الإنسان، وبالتالى تشغل مكانة فى كافة العلوم سواء فى الفلسفة والدين والاجتماع والأخلاق، وعلم النفس والانثروبولوجيا، وصولاً إلى العلوم الطبيعية التى ساهمت فى هذه المشكلة بما فرضته من تأثير على المذاهب الفكرية. ولما كانت هذه المشكلة لا تزال حية تفرض نفسها، ولا يزال الجدل والاختلاف فيها قائماً بين المفكرين، "ومادامت الكلمة الأخيرة فيها لم يقلها أحد بعد - على حد قول مفكرنا - طالما أنها مشكلة ما زالت تلح على العقل البشرى"(٢) فإن من يتقدم ويبدأ بمحاولة جديدة للبحث فيها هو - فى نظر الباحثة - مما يعد إسهاماً فى تقدم الفكر الفلسفى عن طريق اختيار موضوع محدد لم يحسم بعد(٣) ، مما يعكس طبيعة الفكر الفلسفى النشط الذى هو فى صميمه تاريخ محاولات فردية متواصلة لحل مشكلة معينة هى فى صميمها ليست جديدة، لكن الجديد فى الموضوع هو المعالجة المنهجية طبقاً للمبدأ السقراطى الذى يؤكد "أن ما نسعى إليه فى البحث الفلسفى ليس اكتشافاً لشئ ما كنا

---

(١) د. زكى نجيب محمود : الجبر الذاتى، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة وتقديم : د. زكى نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٣، ص ٢١.

(٢) الجبر الذاتى، ص ٢١.

(٣) يرى كولنجوود أن الفلسفة آخر مكان فى العالم يمكن أن تُقدم فيه أحكام قاطعة، فجميع أحكامنا فى الفلسفة ينبغى أن تتسم بصفة خاصة بالحذر، وأن تكون غير حاسمة، وتتشكل ببطء، وأن يُعبّر عنها بكل تحفظ واحتياط ممكن.
راجع : An Essay on Philosophical Method. p. 122.

نجهله، بل أن نعرف على نحو أفضل شيئاً ما كنا نعرفه من قبل على نحو ما"[١] فكل فيلسوف لابد أن يتعلم من خلال فلسفة السابقين عليه، أى لابد أن يتفلسف مثلهم لكن بشكل أفضل أى بطريقة مختلفة، ويستوعب ما يبدو صادقاً، ويرفض ما يبدو زائفاً، وهو بذلك يستطيع أن ينتج فلسفة جديدة، أو موقفاً، أو رأياً جديداً، هو فى صميمه نسخة مطورة من المواقف القديمة، وهو بهذا يؤكد تداخل الأفكار الفلسفية، أو تداخل الماضى فى الحاضر. ومفكرنا إذ يعالج هذا الموضوع قد حقق هذا المعنى حين وقف عند كثير من الآراء السابقة واستوعبها ليخرج بنتيجة معينة قد اقتنع بها.

وما يعنينا من "الجبر الذاتى" ليس الموضوع فى حد ذاته؛ بل الموضوع بوصفه "مادة" اختارها مفكرنا للممارسة المنهجية، وللوقفة المذهبية فى آن معاً. فالأعمال الفلسفية – فيما ترى الباحثة – هى منهج وتطبيقه فى آن واحد، فالعمل الفلسفى هو ممارسة منهجية صريحة، وطريقة تناول معينة ومحددة لموضوع ما، تُبرز موقفاً معرفياً معيناً يعبر به صاحبه عن مذهبه الفلسفى. لذلك ما يعنينى من الجبر الذاتى هو الموقف المعرفى أو المذهب الفلسفى الذى تبناه مفكرنا، هذا المذهب الذى تأسس بالضرورة على أسس معرفية ومبادئ فلسفية معينة، ومعالجة منهجية[٢] محددة عكست طبيعة التفكير الفلسفى عند مفكرنا فى تلك الفترة من فترات حياته الفكرية.

لذلك فالأمر يتطلب البحث عن الأساس الذى أقام عليه زكى نجيب محمود مذهبه فى الجبر الذاتى، أو عن النموذج الذى يتخذه مثلاً أعلى للمعرفة.

من هنا رأت الباحثة أنه لابد من وقفة طويلة مع "الجبر الذاتى" للأسباب المشار إليها سابقاً، إلى جانب أن هذا العمل يعد أول عمل فلسفى رفيع القيمة يكتبه مفكرنا، ومن ناحية

---

(١) Ibid. p. 11.

(٢) المعالجة المنهجية هى جملة العمليات العقلية التى يقوم بها الفيلسوف من بداية بحثه حتى نهايته، من أجل الكشف عن الحقيقة التى هى موضوع البحث والبرهنة عليها، ومن المفروض أن أى كاتب هو صاحب منهج معين فيما يكتبه، حتى لو لم يصرح بذلك، وفى مثل هذه الحالة فالقارئ هو الذى يستطيع أن يكشف عن هذا المنهج ويحدد معالمه.

أخرى فهو عمل قد يغفل عنه كثير من الباحثين، هذا فضلاً عن أنه يمثل مرحلة فاصلة فى حياة مفكرنا، مما يعطينا الفرصة للوقوف على عوامل الاختلاف والاتفاق بين هذه المرحلة وبين مرحلة الوضعية المنطقية، وما "بعدها".

الجبر الذاتى

المشكلة ، والمنهج ، والحلّ

المشكلة :

مشكلة الجبر الذاتى هى البحث فيما إذا كان الإنسان حراً أو مجبراً، وهى مشكلة تمتد جذورها منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر.

وما يهمنا النتيجة التى وصل إليها مفكرنا فى نهاية بحثه، وكيف استطاع أن يبرهن على هذه النتيجة أو بالأحرى كيف كان يفكر ؟ وما منطق التفكير الفلسفى عنده فى الجبر الذاتى ؟. إن ما انتهى إليه مفكرنا هو حرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع، فالإنسان فى نظره كائن مريد حر فى اختيار ما يريده، وأنه - دون سائر الكائنات - ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة به، بل هو مبدع خلاق يأتى بالجديد الذى يضيف إلى الوجود خلقاً جديداً، يكون له فضله وعليه تبعته(١) .

إذن الجبر الذاتى عند مفكرنا يعنى أن الإنسان لا تسيره إلا ذاته، "فهو حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، لكنه حر بحرية منظمة تنظيماً سببياً، فالفعل الإرادى معلول وهو حر فى آن معاً"(٢) ، وهذا ما يسميه "الجبر الذاتى" فالافعال الإرادية ترتبط ارتباطاً سببياً بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه ما دامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهى فى الوقت نفسه حرة لأنها ليست نتاجاً ضرورياً لشئ آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتفياً بذاته فى تفسير الفعل الإرادى، فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو بإنجازه له على هذا النحو يكون محدداً

---

(١) الجبر الذاتى، من تقديم د. زكى نجيب محمود للترجمة، ص ٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٢.

بذاته أو مجبراً ذاتياً، فالفعل الحاضر لأى فرد معلول لماضى هذا الفرد، لكن الماضى نفسه من صنعه، ولهذا فإن الماضى هو العامل الضرورى باستمرار، لكنه ليس علة كافية للفعل الإرادى الذى يحدث فى الحاضر. وبمعنى آخر : الفعل فى اللحظة الحاضرة عبارة عن ناتج محتمل - لا ضرورى - للماضى، فالحاضر لا يمكن التفكير فيه بدون الماضى، لكن الماضى يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة تصور الفعل الحاضر(١) .

هذا هو بإيجاز المضمون الفلسفى للجبر الذاتى، غير أن القول بأن "الإنسان لا تسيره إلا ذاته" قول من السهل أن يطلق على عواهنه، لكنه ليس بهذه السهولة كلها إذا أخضعه الباحث للمنهج الفلسفى الدقيق(٢) على حد قول مفكرنا.

إذن ما هو المنهج الفلسفى الدقيق الذى سار عليه مفكرنا ؟ هذا المنهج الذى يعكس طبيعة التفكير الفلسفى، وهل يعنى أن المنهج الذى سار عليه هو ذاته المنهج الذى يدعو الآخرين للسير عليه والأخذ به ؟

الإطار العام للمنهج الفلسفى فى الجبر الذاتى :

من المعروف أن معقولية المذهب الفلسفى تتأسس على عامل مهم يتعلق بالمنهج ذاته: وهو الإتساق المنطقى أى عدم التناقض بين المقدمات والنتائج التى تلزم عن هذه المقدمات فى حالة ماإذا كان المنهج الفلسفى يتخذ صورة المنهج الرياضى بوصفه نموذجاً يحتذى به، أوالتطابق مع الواقع فى حالة تصوير الواقع واتخاذ الخبرة الحسية أساساً ونقطة ارتكاز إذا كان المنهج الفلسفى يتخذ من العلم الطبيعى إنموذجاً ومثالاً يحتذيه. ولكل من المعيارين خصائص معينة معروفة وسنشير إليها فى ثنايا البحث. غير أن الباحث إذا ما أراد الوقوف على طبيعة أى نموذج من النموذجين السابقين فلامندوحة له عن التحليل، فكل اتجاه من الاتجاهين السابقين سواء من يستخدم (المنهج الرياضى أو العلمى) يستخدم التحليل، لكن العبرة تحليل ماذا ؟ هل تحليل الخبرة الحسية أم تحليل المبادئ العقلية، هل

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٢-٢٣.
(٢) قصة عقل، ص ٣٤.

تحليل الأفكار لاستخراج الانطباعات الحسية الكامنـة وراءهـا أى الانطباعـات الحسـية التـى هـى أصـل الصـورة الذهنيـة، أى أصـل هـذه الأفكـار (كمـا عنـد هيـوم)، أم تحليـل أفكارنــا لاستخراج الأصول المنطقية الكامنة وراءها (كما عند العقليين).

ويأتى دور الباحثة هنا للوقوف على الصـور المنهجيـة التـى يتخذهـا مفكرنـا نموذجـاً ومعياراً للمنهج الفلسفى، هـل هـى صـورة العلـم الريـاضـى أم العلـم الطبيعـى، أى هـل هـى صـورة الاسـتدلال الاستنباطى الخـالص، أم الاسـتدلال الاسـتقرائى المحـض، أم لا هـذا ولا ذاك؟

بداية تنقسم الاجراءات المنهجية التى اتبعها مفكرنـا فـى الجـبر الذاتـى إلـى خطوتيـن كبيرتين : الأولـى خطـوة تحليليـة (نقديـة) والثانيـة خطـوة بنائيـة تركيبيـة، والخطوتـان معـاً تمثلان وجهان لعملة واحدة تضمان معاً الجانب السلبى والجانب الايجابى للمنهج.

فى الخطوة التحليلية النقدية قام مفكرنا بتحليل لأهم النظريات اللامركزية والمركزيـة فى موضوع النفس بالتحديد، لأن الحديث عن النفس هو جوهر الحديـث فـى الجـبر الذاتـى، كما قام مفكرنـا بتحليـل ونقد المذهبيـن الكبـيريين : المذهـب الجـبرى، والمذهـب اللاجـبرى ليوضح كيف أن كلاً منهما محق فيما يؤكده، مخطئ فيمـا ينكـره، ليخـرج مـن هـذا التحليـل والنقد بنظرية ثالثة، أو مذهب ثالث، لا هو "جبرى" خالص، ولا هو "لا جبرى" مطلـق، بـل يجمع بين "الجبرية" و "اللاجبرية" وهو ما عبر عنه بأن الفعل الإرادى معلول وحـر فـى آن معاً.

وهنا نسجل لمفكرنا سمة أساسية تميز طبيعـة تفكيره الفلسـفى فـى أول عمـل فلسـفى حقيقى له، وهى تبنيه للاتجاه التوفيقى الذى ظنّ البعض أنـه كـان آخـر مرحلـة مـن مراحـل حياته[١] ، فحين جعل مفكرنـا الفعـل الإنسـانى حـراً ومحـدداً فـى الوقـت نفسـه، لـم يجعـل

---

(١) راجع د. إمام عبد الفتاح إمام، حيث يقسم المراحل التى مر بها مفكرنـا تقسيماً هيجلياً مـن الموضـوع إلى نقيضـه إلى المركب منهما، مـن المرحلـة الميتافيزيقيـة (التديـن الخـالص) ثـم المرحلة العقلية ثم المرحلة الثالثة مركب المرحلتين السابقتين، وهى مرحلة التدين المسـتنير بنور العقل. (رحلة فى فكر زكـى نجيب محمـود، مـع نـص رسـالته عـن (الجـبر الذاتـى)، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة "٢٦١").

"الحرية" و "الجبرية" ضدان إنما جعل الحرية ذاتها نوعاً من التحديد الذاتى، فالتحديد الذاتى أو الجبر الداخلى متضمن فى حرية الفاعل وشخصيته النابعة من طبيعة الإنسان ذاته، والعكس صحيح أيضاً فالحرية هى التعبير الذاتى عن شخصية الفاعل.

ومن الناحية المنهجية ينبغى أن نضع فى الاعتبار تداخل التحليل والتركيب عند مفكرنا فى معالجة موضوعه، أى تداخل الهدم والبناء، السلب والإيجاب، الإثبات والنفى، وذلك طبقاً لمبدأ الإثبات العينى عند كولنجوود(١) ، فكلما كان ينفى مفكرنا رأياً لفيلسوف ما فإنه كان يثبت رأيه الخاص.

وتتجلى الخطوة البنائية فى اختياره لمقدمة يبدأ منها استدلاله، أو فرضاً يراه مناسباً لموضوعه، فيبدأ بوضع "تعريف" دقيق لأهم مصطلحاته التى يستخدمها فى البحث وهو مصطلح "النفس" أو "الذات".

ومثل هذا التحديد للمصطلحات ضرورى لعدة أسباب أهمها :

– إنه من ناحية يذكرنا بالمطلب السقراطى الذى يرى ضرورة تحديد المصطلحات المستخدمة فى البحث قبل الولوج فى الموضوع بهدف الايضاح والقضاء على كثير من المجادلات التى لا لزوم لها.

– ومن ناحية أخرى يؤكد لنا معنى الجبر الذاتى فى مجال التفكير الفلسفى، فالفلسفة "حرة" فيما تفرضه على نفسها من "قيود" لاستمرار حجة معينة(٢) لأن الفلسفة فكر لا يعرف افتراضات محضة(٣) والفيلسوف لا يسمح لنفسه قط أن تقيده قاعدة حديدية لا تلين أياً كانت(٤) ، كما لا يسير فى حجته بطريقة عشوائية لا قانون فيها. وهذا المبدأ الذى يعبر عن الجبر الذاتى، أى الحرية فى التحديد، والتحديد فى الحرية، وليس القيد المطلق، أو الحرية الفكرية العشوائية، هو مبدأ أفلاطونى أفاد منه مفكرنا – ومن جهة ثالثة فإن وضع "تعريف"

---

(١) Collongwood. R.G. An Essay on Philosophy Method. p. 15.
(٢) Loc. Cit.
(٣) Ibid. p. 150.
(٤) Ibid. p. 52.

معين يكون بمثابة تفسير خاص لكلمة معينة إذا ماقبله القارئ، فإن بقية البحث ستكون نتيجة مترتبة عليه. فهذا يعطى لنا صورة عامة للمنهج الفلسفى حين يتمثل نموذج العلم الرياضى الاستنباطى (مع الفارق الذى سنشير إليه بعد قليل)، فإذا كان الفيلسوف يبدأ بوضع "تعريف" معين محدد يكون بمثابة المقدمة التى ينبغى التسليم بها، ثم ينتزع منها نتائجها، ومن النتائج نتائجها وهكذا، بحيث يتحتم أن تصدق هذه النتائج جميعاً مادامت المقدمات مسلماً بصحتها[١] وهذا يجعلنا نتساءل هل يبدأ مفكرنا تفكيره الفلسفى – على الطريقة السقراطية – من فكرة بعينها، ثم يأخذ فى تحليل الفكرة واستخراج ما يكمن فى جوفها بحيث تعتبر الفكرة الأصلية مقدمة يبدأ منها، وتكون العناصر التى يستخرجها بمثابة النتائج التى تلزم عن تلك المقدمة لزوماً منطقياً ضرورياً ؟ وهنا تكون المعرفة بمثابة تكرار للفكرة الواحدة بحيث لا نجد جديداً، بل كل ما نجده هو كشف عما هناك ؟ وبعبارة أخرى هل النتيجة متضمنة فى المقدمة، وكل ما فى الأمر أننا حللنا المقدمة وأبرزنا عناصرها فى النتيجة وبالتالى كان حتماً على هذه النتيجة ألا تناقض المقدمة التى عنها تولدت ؟ ، وكان مستحيلاً علينا أن نتصور نقيض هذه النتيجة ؟[٢] بمعنى هل المعرفة عند مفكرنا تنحصر أطرافها فى عقل صاحبها، إذ تكون تحديداً للعلاقات القائمة بين فكرة وفكرة، أم أن الأمر ليس مقتصراً على تحليل الأفكار الذهنية لتحديد ما بينها من علاقات، بل يجاوز حدود الذهن ليمد أطرافه إلى العالم الخارجى ؟.

يبدو من الوهلة الأولى – لمن يقرأ الجبر الذاتى – أن مفكرنا يتبنى الصورة المنهجية الرياضية ذات الطابع الشرطى التى تتحدد فى صيغة : لو كان كذا، إذن فلابد أن يكون كيت وهكذا، فإذا سلمت معى بكذا فالنتيجة تلزم منطقياً بناء على التسليم بالمقدمات وهذا ما يؤكده مفكرنا حين يقول : "لقد ذكرت فى هذا البحث تفسيرى الخاص لكلمة "النفس" أو "الذات"، وهو تفسير إذا ما قبله القارئ فإن بقية البحث ستكون نتيجة مترتبة عليه"[٣] .

---

(١) د. زكى نجيب محمود، نظرية المعرفة، مكتبة الأنجلو، سنة ١٩٥٥، ص ٦٦.
(٢) راجع : ديفيدهيوم بقلم الدكتور زكى نجيب محمود، سلسلة نوابغ الفكرى الغربى (٧)، دار المعارف، سنة ١٩٥١، ص ٧٤.
(٣) الجبر الذاتى، ص ٢٣.

ومفكرنا يؤكد أنه "لو صح وكان معنى النفس ... كذا ... سوف تكون الإرادة بناء على ذلك ... كذا ... وستكون النتيجة ... كيت ..."(١) .

إذن الإطار العام، أو هيكل المنهج الفلسفى عند مفكرنا هو إطار عقلى يعتمد على الاستدلال الاستنباطى الذى يبدأ من مقدمة يطلب من القارئ أن يُسلم بصحتها، ليرى ما يمكن أن يترتب عليها من نتائج تلزم عن المقدمة.

والسؤال الذى تطرحه الباحثة هو : ألا يمكن أن يكون الهيكل، أو صورة المنهج الفلسفى هى صورة الاستدلال الرياضى، ومع ذلك يختلف المنهج الفلسفى عن المنهج الرياضى ؟ هذا ما سنوضحه بعد عرض موضوع الجبر الذاتى.

يقول مفكرنا : "لو صحّ وكان معنى "النفس" هو : الفرد فى حالة انتباه إلى شئ ما، فإن الوقائع السيكولوجية سوف ترد فى هذه الحالة إلى اختلافات فى موضوع الانتباه، وإلى تنوع مثل هذا الموضوع. وسوف تكون الإرادة بناء على ذلك حالة خاصة من الانتباه أو مثلاً جزئياً للانتباه يتميز موضوعه بسمات خاصة، ثم يبقى علينا بعد ذلك أن نوضح كيف أن الإنسان فى حالة الانتباه يكون إيجابياً فعالاً أعنى أن يكون مبتدئاً لا منتهياً، وبهذا تكون وجهة النظر كلها قد اكتملت"(٢) .

يمثل التعريف الذى يضعه مفكرنا للنفس نقطة البداية الذى تحدد لنا ملامح كثيرة توضح حقيقة وطبيعة التفكير الفلسفى عنده، والأسس المعرفية والمنهجية التى استند عليها فى الجبر الذاتى ... وهنا يأتى دور الباحثة لكى تكشف عن هذه الأسس من خلال عرض لجانبى المنهج : الجانب السلبى، والجانب الإيجابى.

---

(١) راجع : المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٣.

أولاً : الجانب السلبى للمنهج فى الجبر الذاتى :

١- موقف زكى نجيب محمود من نظرية هيوم فى النفس :

لما كانت مشكلة الجبر الذاتى ترتبط ارتباطاً مباشراً بالنفس الإنسانية؛ كان لزاماً على مفكرنا أن يعرض لأهم النظريات التى تناولت موضوع النفس(١) بالدراسة، ويتناولها بالتحليل والنقد مما يبرز لنا موقفه الفلسفى من خلال هذا التحليل والنقد.

ومن أهم النظريات الفلسفية اللامركزية فى النفس نظرية هيوم وموقف هيوم من النفس تأسس بناءاً على موقفه المعرفى أو مذهبه الفلسفى، ذلك لأن أولى المقدمات التى يقيم عليها هيوم فلسفته هى التفرقة بين "الانطباعات" و "الأفكار"، أى التفرقة بين المدرك الحسى وبين صورته فى الذهن، فالمبدأ العام فى المعرفة الإنسانية كلها عند هيوم هو أنها نوعان لا ثالث لهما فهى إما "انطباعات" تقع على الحواس مباشرة، أو "أفكاراً" تكون هى نفسها صورة ذهنية لهذه الانطباعات. فالفكرة هى نسخة من الانطباع الذى أحدثها، لا تختلف عنه فى أجزائها ومضمونها، والانطباع الحسى هو المرجع الذى نقيس به صحة الفكرة التى نريد اختبار صوابها(٢) .

ويتحدى هيوم معارضيه أن يأتوا له بفكرة لا يمكن إرجاعها إلى أصولها الحسية(٣)، ومن هنا فالمبدأ الذى انطلق منه هيوم ليقيم عليه مذهبه الفلسفى كله انعكس على رؤيته لعناصر هذا المذهب، فانعكس على رؤيته لطبيعة المعرفة، ويقينها واحتمالها وما يتعلق بالألفاظ الكلية، وبمبدأ الذاتية، وعلاّقة السببية وفكرة الضرورة، ومُشكلة الجبر والاختيار، والذاتية الشخصية ... إلخ(٤) وهو ما يمثل المنهج والمذهب معاً.

---

(١) لقد جعل مفكرنا "النفس" أساس البحث كله، واستخدم كلمات "النفس"، و "الذات"، و "العقل"، و "الخبرة" بمعنى واحد، فكلها عنده ألفاظ مترادفة (الجبر الذاتى، ص ٣٠). فيضع التعريف نفسه الذى يخلعه على العقل هو ذاته الذى يعرف به النفس فيقول عن العقل : "إنه الفرد منتبهاً إلى شئ ما" (الجبر الذاتى، ص ٣٤).

(٢) راجع : ديفيدهيوم بقلم الدكتور زكى نجيب محمود، ص ٣٣، ص ١١٤، وكذلك نظرية المعرفة، ص ٥٢.

(٣) ديفيدهيوم، ص ٤٠.

(٤) راجع المرجع السابق.

ومن الطبيعى أن يكون علمنا بالنفس - عند هيوم - مثله مثل علمنا بأى شئ آخر فيكون قوامه "انطباعات" و "أفكاراً"، أى ضرورة أن تخضع "فكرة" النفس لإثبات مشروعيتها ووجودها للبحث عن "الانطباع" الحسى الذى يمكن أن تجئ منه هذه الفكرة. واستناداً إلى أن أى فكرة عنده لا تستمد من انطباع حسى يقابلها لا وجود لها. يرفض وجود النفس الموحدة القائمة بذاتها، لأنه كما يقول هيوم : "لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين، للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائماً لا يتغير إبان فترة حياتنا كلها، لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائماً على هذا النحو، ولكن ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير، فالألم واللذة، الحزن والسرور، والعواطف والإحساسات كلها يتبع بعضها بعضاً، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة، وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من غيرها"(١) .

يرفض هيوم إذن وجود النفس الموحدة استناداً إلى تحليله الذى يجعل النفس مجموعة من الانطباعات، حيث يرى أنه كلما توغل فى صميم نفسه لم يجد إلا هذا الإدراك الجزئى أو ذاك، ولا يستطيع أن يمسك بـ "نفس" فى أى وقت بغير إدراك ما، ولا يستطيع رؤية شئ على الإطلاق على حد قوله، ومن ثم فالنفس عنده ما هى إلا مجموعة من "الانطباعات" و "الأفكار" يعقب بعضها بعضاً فى سرعة هائلة، ومن ثم فهى ليست نفساً واحدة بسيطة مدى لحظة واحدة من زمن، ولا هى تؤلف "هوية" واحدة تجمع العناصر المختلفة(٢) .

الخلاصة فى موقف هيوم من النفس هو ما يلى :

- المبدأ عند هيوم أن الانطباع الحسى هو المرجع الذى نقيس به صحة الفكرة التى نريد اختبار صوابها.
- مما يترتب عليه رفض هيوم للأفكار التى لا يمكن ردها إلى الانطباعات الحسية.
- وبالتالى ينكر ما يسمى "بالهوية" الواحدة التى تجمع العناصر المختلفة، فالعقل عنده أشبه ما يكون بالمسرح تتعاقب عليه الإدراكات المختلفة، ومن ثم فإنه يتساءل : ما

---

(١) ديفيدهيوم : رسالة فى الطبيعة البشرية، ص ٢٥١-٢٥٢، نقلاً عن الجبر الذاتى، ص ٣٢. راجع أيضاً ديفيدهيوم، بقلم د. زكى نجيب محمود، ص ١١٨ وما بعدها.

(٢) الجبر الذاتى، ص ٣٣. راجع أيضاً ديفيدهيوم، ص ١٢٠-١٢١.

الذى أوهم الإنسان أن له "نفساً" أو "روحاً" أو "ذاتاً" لا تنفك قائمة منذ لحظة ميلاده إلى لحظة موته ؟(١) .

واستناداً إلى أن كل سلب يتضمن ايجاباً، فإن مفكرنا عندما يرفض رأياً لهيوم فإنه فى الوقت نفسه يثبت رأياً خاصاً به، ويتركز نقد مفكرنا لهيوم على نقطة أساسية ومركزية فى التفكير الفلسفى وهى أنه لا يمكن أن تكون "الانطباعات" و "الأفكار" هى كل ما يشكل الموقف المعرفى ... من هناكان على مفكرنا أن يوضح الأخطاء التى وقع فيها هيوم عندما استند فقط على الانطباعات والأفكار، وجعل من الخبرة الحسية علة لجميع أفكارنا. وهنا نتساءل إذا كان مفكرنا قد تبنى وجهة النظر المعارضة لهيوم؛ فإن عليه أن يثبت أن للإنسان "نفساً" أو "روحاً" أو "ذاتاً" لا تنفك قائمة منذ لحظة ميلاد الإنسان إلى لحظة موته، وعليه أن يدافع عن الذاتية، أو مبدأ "الهوية" الكامن وراء الظواهر المتغيرة، ويدافع كذلك عن استمرارية هذه الذاتية الشخصية، أو الوحدانية فى الوجود، أى يدافع عن فكرة اتصال الحالات والظواهر المتعددة، أى ينبغى أن يحلّ لنا إشكاليات كثيرة منها إشكالية الوحدة والكثرة، ليوضح كيف يظل الشئ هو هو مع ما يطرأ من تغيرات، وعليه أن يوضح طبيعة الرابطة السببية بين الفكرة التى نقول عنها إنها سبب والفكرة التى نقول عنها إنها مسبَّب لها، وهل هذه الرابطة تجعل من الفكرتين فكرة واحدة، أم تظل كل فكرة كائناً قائماً بذاته، يمكن أن نراه وحده مستقلاً معزولاً عن غيره كما عند هيوم(٢) . هذا ما عالجه مفكرنا فى الجبر الذاتى وسنشير إليه فى ثنايا هذا البحث.

بعد أن يعرض مفكرنا نظرية هيوم فى النفس يعقب ذلك العرض بنقد يوضح لنا موقفه المعرفى، ويتكون هذا النقد من عشرة نقاط نلخصها فيما يلى:

١- يوضح مفكرنا أن هيوم قد وقع فى التناقض حين أباح لنفسه استخدام فكرة العقل بوصفة "كائناً" له وجود مستقل، ومع ذلك ينكر عليه هذه الصفة، فهو يقول بأن

---

(١) راجع : د. زكى نجيب محمود : ديفيدهيوم، ص ١٢١.
(٢) المصدر السابق، ص ١٢٧.

الانطباعات والأفكار "يطبعان العقل" ويلتمسان الطريق إلى "فكرنا أوشعورنا" وهو كذلك يتحدث عن الانطباعات كما تظهر فى النفس(١) .

إذن من الملاحظ أن نقد مفكرنا لهيوم فى هذه النقطة يستند إلى الشكل المنطقى الذى لابد أن تتخذه المعرفة الفلسفية عند مفكرنا، وهو الشكل الحملى، فالفلسفة بوصفها تفكيراً حملياً تهتم بوجود موضوعها، وتقدم موضوعها بوصفه موجوداً وجوداً فعلياً، فإذا ما تحدثنا عن فكرة "العقل"، فإن الماهية التىنتحدث عنها فى الفكرة هى ذاتها وجود، وكما يقول أفلاطون (فى محاورة الجمهورية - ٤٧٦) إن الذى يُعرّف لابد أن يكون موجوداً، أى أن الفكر لا يمكن أن يظل مجرد فكر محض، بل لابد أن يكون فكراً عن شئ ما، وأن يكون فكراً فى شئ حقيقى (بارمنيدس ١٣٢)، وكما يقول القديس أنسلم : حينما نفكر بالفعل فإننا ينبغى أن نفكر فى موضوع حقيقى واقعى(٢) .

ومفكرنا - كما هو واضح - قد تبنى الطابع الفلسفى الحملى لأنه يأخذ على هيوم استخدامه لفكرة العقل بوصفه موجوداً ومع ذلك ينكر عليه هذا الوجود، ومما يؤكد هذا الطابع الحملى فى التفكير الفلسفى عند مفكرنا هو موقفه من الضمائر الشخصية (أنا، أنت، ملكى ... إلخ) وكذلك العبارات مثل "سألت نفسى"، و "حالتى الخاصة" ... إلخ، لأن استخدام هذه الضمائر الشخصية، وتلك العبارات تفقد كل معنى لها - فى نظر مفكرنا - إذا لم تشر إلى مركز لهوية ذاتية(٣) .

وقد يرى البعض (ومنهم هيوم) أن استخدام الضمائر الشخصية بصورها المختلفة ما هو إلا لغة مناسبة أو وسيلة سهلة لا ينبغى أن نستنتج منها أية نتائج فيما يتعلق بوجود ذات أو نفس، لكن مفكرنا يعترض على ذلك بقوله : "ينبغى أن نقول على الأقل إنه طالما أن أولئك الذين ينكرون أنهم خبروا الذات قد مارسوا ميزة استخدام كلمات تعنى بوضوح الاعتراف بوجود الذات، فلا شك أن هناك احتمالاً سيظل قائماً وهو أنه يمكن أن يكونوا قد

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٣٣، ٣٤.
(٢) Collingwood. Op. Cit. p. 124.
(٣) الجبر الذاتى، ص ٤٢.

خبروا فعلاً – بطريقة ما– ذلك الذى ينكرونه من الناحية الشكلية، وبعبارة أوضح : إننا لا نستطيع أن نرفض وجود الذات رفضاً قاطعاً اللهم إلا إذا كان من الممكن أن نعبر عن أنفسنا تعبيراً تاماً لا نستخدم فيه إلا الحوادث الذهنية دون أن نلجأ بعد ذلك، إلى استخدام الأشكال المختلفة للضمائر الشخصية(١) .

وقد يرجع مفكرنا خطأ هيوم هنا إلى اعتماده على أن فكرة العقل بوصفه صفحة بيضاء هى المسئولة عن الفصل بين الذات ومحتواها، وهو انفصال يؤدى إلى تجاهل الذات تماماً، والتركيز على إدراك الحالات الذهنية بوصفها الجانب الوحيد المقبول، غير أن مفكرنا يرى أن "الصفحة البيضاء نفسها لا يمكن أن تكون أكثر من تجريد، إذ فى اللحظة التى تبدأ فيها الحياة الشعورية الواعية، فإن هذه الصفحة لا يمكن أن تظل بعد ذلك بيضاء. ومن هنا كان الإحساس مستحيلاً بدون الذات الواعية، والعكس صحيح أيضاً، فالذات الواعية بدون الخبرة لا وجود لها"(٢) . وهنا يقضى مفكرنا على الانفصالية الانشطارية بين الذات ومحتواها، وهو ما يتمشى مع فهمه للعقل بأنه "الفرد منتبهاً إلى شئ ما"(٣) ولذلك فإن استخدام هيوم كلمة "الصفحة" ذاتها لوصف العقل هو استخدام مضلل فى نظر مفكرنا(٤).

٢- يؤكد زكى نجيب محمود فى رفضه لمذهب هيوم أنه "لا يمكن أن تكون الانطباعات والأفكار هى كل ما هنالك"(٥) فنظرية هيوم فى نظره لا تفسر لنا فكرة الترتيب فى نظام معين إذا ما تلقينا انطباعاً عن عدد من الحصى مرتباً بنظام معين، ففكرة الترتيب فى نظام معين ليست – يقيناً – جزءاً من الإحساس، كما أننا حين نقول إن حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث، فأننا فى هذه الحالة لا نكّون "تصوراً" وإنما نصدر حكماً، وإصدار الحكم "فعل" يحتاج بالضرورة إلى فاعل(٦) .

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٤٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٤.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٤.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٦) المصدر السابق، ص ٣٤-٣٥.

نستنتج من ذلك أن مفكرنا يشير إلى نوع من التجربة تمارسه الذات على الأشياء نفسها، فالنشاط الذى بواسطته تضفى الذات نوعاً من الترتيب والنظام على الأشياء، يتميز من التجربة الفيزيقية بخاصيتين اساسيتين هما :

(١) أن الذات هى التى تجرد الخصائص التى تضفيها على الموضوع من أفعالها الخاصة التى تنصب على الموضوع، لا من الموضوع نفسه كالعد والترتيب والنظام.

(٢) إن فاعلية الذات عملية تنظيمية للفعل لأننا نمارس فاعليتنا على الأشياء بإدخال نوع من النظام والترتيب على أفعالنا نفسها(١) .

٣- يرى مفكرنا أن نظرية هيوم لا تفسر "الحكم"؛ بل هناك خلط عنده بين "التصور" و "الحكم" و "القضية". فمن الممكن أن نتصور الانطباعات والأفكار وهى تتشكل فى قضايا لكن من الصعب أن نتصور كيف يمكن إصدار حكم على هذه القضايا بدون فعلى الإثبات والنفى، الأمر الذى يفترض بالضرورة وجود "فاعل" يصدر الحكم بالقبول أو بالرفض، أو يعلق الحكم على القضية المطروحة أمامه. فالحكم فى نظر مفكرنا لا يمكن أن يكون مجرد القوة والحيوية لفكرة ما، أو لعدة أفكار، لأن مثل هذه الأفكار ليست إلا أحداثاً

---

(١) إشارة مفكرنا هنا إلى فكرة الترتيب التى تضفيها الذات على الأشياء هى إشارة إلى فكرة كانطية الأصل، حين رأى كانط أن الإحساسات المتفرقة خليط مهوش ونحن الذين نرتبها فى داخل أنفسنا لتصبح الأشياء ذات معنى، وتلك الفكرة قال بها هوسرل حين أراد أن يؤكد "المعرفة الذهنية" أوالفكرية التى نحصلها عن طريق ما لدينا من "عيان عقلى"، لذلك إذا كان علم النفس التجريبى يفسر الوقائع السيكولوجية بعدد غير قليل من المفاهيم مثل مفهوم "الصورة" ومفهوم "الإدراك الحسى"، فلابد لنا - من وجهة نظر هوسرل - من الانعكاس على ذواتنا لفهم هذه التصورات فى ضوء خبراتنا الخاصة عن "الصورة الذهنية، والمدرك الحسى" ...إلخ، وما لم نقم بمثل هذا الجهد الذهنى؛ فإننا لن نستطيع أن ندرك حقيقة أمر الخبرات الموجودة لدينا عن الصور الذهنية والمدركات الحسية. ومفكرنا تابع هوسرل حيث أثبت أن هيوم فى تفسيره للنفس استعان بعدد من المفاهيم، فأراد أن يقول له ما قاله هوسرل لعلماء النفس التجريبيين فى عصره حين أكد أن الفلسفة ليست دراسة تجريبية تنصب على الوقائع وما بينها من علاقات، بل هى جهد ذهنى من أجل تفهم المعنى البعيد أو الدلالة القصوى لأمثال هذه الوقائع وتلك العلاقات، وعلى ذلك إذا كانت معرفة الوقائع من اختصاص عالم النفس، فان تحديد المفاهيم التى سنستعين بها فى تنظيم هذه الوقائع انما هو من اختصاص الفيلسوف. (راجع فى ذلك : د. زكريا إبراهيم : دراسة فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، ص ٣٦٣-٣٦٤).

نفسية، أى مجرد مضمون فكرى، فى حين أن الحكم فعل يشير مضمونه الفكرى إلى واقع يقع وراء هذا الفعل. ولو كان كل حكم عبارة عن فكرة، وكل ما عندنا عبارة عن فكرة كما يرى هيوم، فلن نستطيع أن ننفى أو نثبت شيئاً، وإذا كان الحكم مستحيلاً بغير فاعل يجاوز المضمون الفكرى، فسوف تصبح المعرفة بدورها مستحيلة لأن القضايا وحدها لا تكون معرفة، لكنها تصبح معرفة حين نثبتها أو ننفيها أى حين نصدر عليها أحكاماً[١] . وهذا يعنى أن مفكرنا يجعل موضوعات المعرفة موضوعات للإثبات والنفى، أى أن الوجود الطبيعى للأشياء التى أصدر عليها حكمى، يفترض مقدماً الوجود السابق فى ذاته وجود الأنا الخالص والأفكار التى يفكر فيها، وفكرة ربط الأنا أفكر بأفكاره التى يفكر فيها هى فكرة تعود إلى هوسرل أصلاً[٢] وهو ما يتبناه مفكرنا حين يربط الانتباه بالأشياء التى ينتبه إليها الفرد، ويقدم فعل الانتباه على الشئ الذى ننتبه إليه.

٤- يرى زكى نجيب محمود أنه لو كنا لا نملك سوى الانطباعات والأفكار وحدها كما يقول هيوم، فمن أين نعرف أن هناك احساسين مختلفين يوجدان معاً إذا ما صادفتنا مثل هذه الحالة ... فلو أننى كنت على وعى بأنهما إحساسان مختلفان، فإن هذا الوعى نفسه دليل على وجود شئ آخر غير الإحساسين هو الذى مكننى من أن أعرف أنهما إحساسان اثنان وليسا إحساساً واحداً[٣] ، وهنا تتجلى أيضاً فاعلية الذات فى التجربة التى تمارسها على الأشياء فتضفى عليها أفعالاً خاصة كالعد والتمييز وهو ما تفشل فى تفسيره نظرية هيوم من وجهة نظر مفكرنا.

٥- يرى مفكرنا أنه لا يمكن أن تكون الانطباعات والأفكار هى كل ما يشكل الموقف المعرفى، وهذا ما يشكل موقف هيوم من النفس لكن مفكرنا يركز على "الانتباه" بوصفه فعلاً يتأسس على اختيار موضوعه الذى يقصده قصداً، فنحن لا ننتبه إلى جميع الانطباعات التى تطبع حواسنا فى لحظة معينة، بل ننتقى من تلك الانطباعات انطباعاً معيناً

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٣٥-٣٦.
(٢) د. نازلى إسماعيل : الفلسفة المعاصرة، سنة ١٩٨٣، ص ٩٨.
(٣) الجبر الذاتى، ص ٣٦.

نوجه إليه انتباهنا، ولا يتم وعينا به إلا بعد توجيه الانتباه إليه وهنا يتساءل مفكرنا : "من ذا الذى يختار هذا المعطى الحسى أو ذاك - دون بقية المعطيات - ليكون موضوعاً للانتباه ؟ لابد أن يكون شيئ غير الاحساسات بما هى كذلك هو الذى قام بهذا الاختيار(١) .

٦- يوضح مفكرنا أنه إذا كانت الانطباعات والأفكار هى وحدها ما تتضمنه عقولنا، فسوف يكون مستحيلاً عليها أن تعنى شيئاً سوى أنها إشارة أو رمز، ولابد من وجود فاعل يجاوز هذه الإشارة ويعلو عليها هو الذى يفسر لنا ما ترمز إليه، لأن الانطباع بذاته، أو الفكرة وحدها لا يمكن أن تدلنا على ما تمثله فى العالم الواقعى(٢) ... إذن تركيز مفكرنا على فاعلية الفاعل الكامنة خلف الإحساس والتى تضفى "المعنى" على الانطباعات والأفكار، و "تفسر" وتوضح ما "تمثله" وما "ترمز" إليه فى الواقع، يتفق مع ما يراه هوسرل حين يرى أنه لكى نحكم على التجربة نكون فى حاجة إلى علم يتجاوز حدود التجربة، أى أننا فى حاجة إلى نظرية للمعرفة لتفسير معطيات التجربة تقوم على العلاقة الوثيقة بين الشعور (أو الانتباه) والوجود(٣) ، إن مفكرنا ينضم إلى معارضى هيوم الذين يزعمون أن لبعض الأفكار مصدراً غير الانطباعات الحسية المباشرة، أفكاراً قد تنبع من فطرة الإنسان ولا تستند إلى خبرة حسية، بل تجاوز حدود الخبرة الإنسانية كلها، كالأفكار الرياضية، وجواهر الأشياء، كالروح التى هى جوهر الانسان وهى أفكار مستمدة من طبيعة العقل نفسه(٤).

٧- وإذا كان مذهب هيوم يتأسس على تحليل المعرفة إلى "انطباعات" و "أفكار" فإن من النتائج التى تلزم حتماً عن مذهبه هذا هو موقفه من الفكرة الكلية، فإذا كانت الحواس لا تدرك إلا أفراداً جزئية، أو مواقف جزئية، والأفكار بالتالى لا تكون إلا صوراً ذهنية لأفراد جزئية أو لمواقف جزئية، فإذا ما استعملت كلمة "إنسان" العامة فلست أشير بها إلا إلى واحد من هؤلاء الأفراد أتخذه ممثلاً لسائر أشباهه، وبهذا يكون اللفظ الكلى "إنسان"

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٣٦-٣٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٧.
(٣) راجع : د. نازلى إسماعيل، الفلسفة المعاصرة، ص ٨٩.
(٤) هيوم، ص ٤٠.

هو كأى اسم آخر اسمى به هذا الفرد أو ذاك، وبذلك تكون الفكرة الكلية عند هيوم هى فكرة جزئية اختيرت لتكون ممثلة لسائر الأفراد[١] .

وهنا يتساءل مفكرنا – معترضاً على رأى هيوم – من أين جاءت فكرة "التمثيل" هذه؟ إننا إذا ما استخدمنا مقياس هيوم نفسه للزم أن نقول إن هذه الفكرة لم تستمد من انطباع حسى يقابلها، ومن ثم فلا وجود لها، ومن ناحية أخرى. ويكرر مفكرنا القول بأن الوقوف على موضوعات معينة متشابهة والمقارنة بينها واختيار فرد جزئى من بينها يمثلها جميعاً، كل هذه العمليات تحتاج إلى شئ آخر يجاوز تلك الأشياء التى نقارن بينها[٢] ، وهذا الشئ الآخر – فى نظر مفكرنا – هو الفاعل، وذلك لأن الحدث السيكولوجى يستلزم فاعلاً عند مفكرنا، وفكرة الفاعل تتضمن فكرة الفعل، وكذلك العكس، وهو أن فكرة – الفعل تتضمن وجود الفاعل ... فعملية التجريد وتكوين التصورات مشروطة مقدماً بفعل الانتباه وما يقوم به من انتقاء واختيار[٣] وهو ما يستلزم وجود فاعل. وهكذا يوضح مفكرنا أن ماهية الذات تكمن فى فعل الأختيار، كأنه يقول "أنا اختار إذن أنا موجود".

٨- يوضح مفكرنا نقطة غاية فى الأهمية تتعلق بالاستدلال، حين يثبت أن نظرية هيوم التى تحصر الأشياء فى الانطباعات الحسية وانعكاساتها الفكرية وحدها تجعل الاستدلال مستحيلاً. ذلك لأن هيوم قد ذهب إلى أن جميع أنواع الاستدلال العقلى لا تعتمد إلا على شئ واحد هو المقارنة، ولاكتشاف تلك العلاقات التى قد تكون قائمة بين شيئين أو أكثر، ويمكن أن نقوم بمثل هذه المقارنة :

– إما حين تكون هذه الأشياء كلها ماثلة للحواس فى وقت واحد، وإما حين لا يكون شئ منها ماثلاً أمام الحواس، أو حين يكون شئ واحد فقط هو الذى يمثل أمامها، وحين تكون الأشياء ماثلة بعلاقاتها أمام الحواس نسمى ذلك إدراكاً أكثر مما نسميه استدلالاً عقلياً"[٤] .

---

(١) هيوم، ص ٤٤.
(٢) الجبر الذاتى، ص ٣٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٨٧.
(٤) هيوم : "رسالة فى الطبيعة البشرية"، ص ٧٣، نقلاً عن الجبر الذاتى، ص ٣٩-٤٠.

غير أن مفكرنا يرى أنه إذا كان كل استلال يعتمد على حدس لعلاقات جديدة بين الأشياء، علاقات لم نكن نعرفها من قبل علاقات لم تكن ماثلة لحواسنا أبداً، وبالتالى لم تكن قط جزءاً من أى انطباع - إذا كان الاستدلال على هذا النحو فسوف يصبح مستحيلاً إذا ما حصرنا أنفسنا فى نطاق الانطباعات الحسية وانعكاساتها الفكرية وحدها[١] كما يرى هيوم.

٩- وتبرز معارضة مفكرنا لهيوم فى تأكيد الأول على وحدة العقل واتصاله، وكذلك رفضه أية نظرية عن العقل لم تفسر تفسيراً مقنعاً الوحدة والاتصال حتى لو لم نستطع البلوغ بهذه الوحدة أو هذا الاتصال إلى درجة الكمال. وهيوم كان واضحاً كل الوضوح فى رفضه لفكرة الهوية البسيطة المتحدة مع نفسها، لأننا لا نكون على وعى تام إلا بالإدراك الجزئى فحسب، ومن ثم كان الإنسان عند هيوم حزمة أو مجموعة من الإدراكات الحسية المختلفة التى تعقب الواحدة منها الأخرى فى تدفق مستمر وحركة دائبة. وخيالنا هو الذى يجعلنا نخطئ فنظن أن تعاقب الموضوعات المترابطة هو ذات فى هوية مع نفسها[٢] أما عند مفكرنا فإن نشاط الانتباه هو الفعل الواحد المستمر، هو الفعل الذى يوحد كثرة المادة وتعددها فى فرد واحد فى هوية مع نفسه، لكن موضوع هذا الفعل الموحد ليس ساكناً أبداً، وإنما فى تدفق مستمر لا ينقطع[٣] .

١٠- إن أهم ما نريد أن نؤكد عليه هنا هو ما انتهى إليه مفكرنا من نقده لنظرية هيوم، حين أثبت "أن هيوم استخدم منهجاً خاطئاً حين اختار الاستبطان منهجاً لاكتشاف النفس أوالذهن"[٤] . إن الاستبطان - عند زكى نجيب - لا يصلح لاكتشاف الذات، وهذا الرأى يتأسس على التفرقة التى يضعها بين "الذهن" فى حد ذاته، وبين الحالات الذهنية أو المواقف السيكولوجية، لذلك يقول : "ان الاستبطان ليس هو المنهج السليم الذى يصلح لاكتشاف الذات، ذلك لأن ما نتوقع أن نكشف عنه باستمرار من خلال الاستبطان هو هذه الحالة أو تلك من الحالات الذهنية، أما الكشف عن الذهن نفسه فينبغى ألا نتوقع أبداً أن

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٠-٤١، راجع أيضاً ديفيد هيوم، ص ٦٠.
(٣) الجبر الذاتى، ص ٢٢٨.
(٤) المصدر السابق، ص ٤٣.

نصل إليه بهذا المنهج[١] بأى منهج إذن نستطيع أن نكتشف "الذات" عند مفكرنا ؟ بالمنهج "الجدلى" الذى يعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف بحيث ننتهى إلى القول بأننا لا نستطيع أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع فى التناقض. إننا حين نتناول بالدراسة والفحص بعض المواقف السيكولوجية فإننا نناقض أنفسنا إذا ما أنكرنا وجود الذهن كشئ تتضمنه هذه المواقف، فمن وجهة نظر مفكرنا أن هيوم فى الواقع قد أنكر وجود الذهن وهو يفحص المواقف ؟ غير أن مفكرنا يرد عليه باستخدام المنهج "الجدلى" الذى استخدمه ديكارت "حين أثبت وجود نفسه بوصفه عملية تفكير. فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان لكنه زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقوم بفحصه، ووجد أن إنكار الذهن لا يعنى سوى اعادة إثباته من جديد، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على وعى مباشر بالحالة النفسية التى نقوم بفحصها، لكننا بالإدراك الجدلى الذى نقترحه هنا لاكتشاف الذهن نستنتج وجوده لأننا نجد أنه من الضرورى أن يكون متضمنا فى المواقف السيكولوجية"[٢] .

ويطبق مفكرنا منهجه الجدلى على عبارة هيوم التى يقول فيها : "إننى إذا ما توغلت داخلاً إلى صميم ما أسميه "نفسى" وجدتنى أعثر دائماً على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك ... إننى لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ "نفسى" فى أى وقت بغير إدراك ما، كما أنى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الإطلاق فيما عدا هذا الإدراك[٣] ويعلق مفكرنا قائلاً : "لكن قول هيوم بأنه يتوغل داخلاً إلى صميم نفسه معناه أنه ينتبه إلى نفسه أعنى أنه ينتبه إلى الحالة النفسية التى يتصادف وجودها لحظة الفحص، فما الذى يشير إليه هذا الانتباه إن لم يكن يشير إلى الذهن أو العقل[٤] ؟ ومفكرنا بهذا المنهج الجدلى ينطلق من وجهة النظر التى يتبناها فيما يتعلق بمعنى "العقل" أو "الذهن" أو "النفس" أو "الذات" وهى جميعها عنده بمعنى واحد. فالذهن عنده - كما عند هوسرل - عبارة عن "ثنائية لا تنفصم بين الانتباه

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٤.
(٣) هيوم : "رسالة فى الطبيعة البشرية، ص ٢٥٢، نقلاً عن الجبر الذاتى، ص ٤٣-٤٤.
(٤) الجبر الذاتى، ص ٤٤.

وموضوعه"(١) – وينبغي "النظر إلى الانتباه على أنه وظيفة هذا الذهن أى هو الفعل الذى يقوم به الذهن. وعلى ذلك فكلما "توغل" هيوم داخل نفسه فإنه ينتبه، ومن ثم فهو يفترض مقدماً وجود الذهن"(٢) ... وبناء على هذا المعنى للذهن يرى مفكرنا أن هيوم قد وقع فى الدور المنطقى. ذلك لأن الذات تدرك من خلال الحالات التى تخضع للاستبطان لا من حيث هى حالة بين هذه الحالات، بل من حيث هى فعل الانتباه الذى ينتبه إلى الحالة، لذلك لا نستطيع أن نعزل الانتباه لكى ندركه بالاستبطان، إذ لو فعلنا ذلك لكنا نعزل الانتباه عن طريق الانتباه وهو دور(٣).

إذن هيوم خلط فى نظر مفكرنا بين الذات وبين الحالات النفسية أو مدركات الذات، أو بين الانتباه، وبين الموقف الذى ننتبه إليه. وهناك نقطة جديرة بالانتباه هنا وهى أنه بالرغم أن مفكرنا قد استخدم المنهج الجدلى الذى استخدمه ديكارت، غير أن ثمة اختلافاً بين ما يذهب إليه مفكرنا وبين عبارة ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود".

وهنا نتساءل هل عبارة ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود" قضية تحليلية أم قضية تركيبية ؟ تحليلية بمعنى أن محمولها ينتمى إلى موضوعها، بحيث يتضمن المفهوم العام للموضوع محتوى المحمول فيرتبط هذا بذاك ارتباطاً مطابقاً وفقاً لمبدأ الهوية، وعلى ذلك فالوجود ليس شيئاً آخر سوى مجرد تحليل للعبارة "أنا أفكر"، أم أنها تركيبية بمعنى أن محمولها يضيف شيئاً جديداً إلى موضوعها ؟.

الواقع أن عبارة مفكرنا إن النفس هى "الفرد فى حالة الانتباه إلى شئ ما" بمعنى أن النفس أو الذهن ثنائية لا تنفصم بين الانتباه وموضوعه، وجعل الانتباه وظيفة للذهن تمارس عملها دون توقف، يجعلنا نرى إمكانية صياغة هذا المعنى فى عبارة "أنا انتبه إلى شئ ما" وهى تختلف عن عبارة ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وأول هذه الاختلافات أن ديكارت قد شك فى الوجود، ومن هنا ينبغى إثبات هذا الوجود عن طريق ماهيته التى هى الفكر، أما مفكرنا لم يشك فى الوجود. الاختلاف الثانى يكمن فى أن "الانتباه" عند مفكرنا

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٤٤.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ص ٤٤-٤٥.

يستوعب نشاط النفس كله أى يستوعب الفكر وغير الفكر مثل الارادة - كما سنرى بعد قليل - إذن القضية بهذا المعنى عند مفكرنا تصبح تركيبية وليست تحليلية فحسب. فهى تحليلية لأنها تتضمن الوجود ولسنا فى حاجة للبحث خارج مفهوم "الانتباه" لكى نثبت وجود الذات المنتبهة، غير أننا فى الوقت نفسه فى حاجة إلى معرفة الشئ الذى ننتبه إليه، أى معرفة موضوع التفكير، وهنا تتحول القضية إلى تركيبية بإضافة محمول جديد إلى موضوعها وهو عدم الاقتصار على عبارة "أنا انتبه إذن أنا موجود"، بل "أنا انتبه إلى شئ ما اختاره بفعل قصدى. هذه الاضافة جاءت لتؤكد نشاط الذات الفاعلة حين تمارس فاعليتها فى فعل الانتباه إلى موضوع ما، وهى من صميم تكوينها فاعلة دائماً تقصد موضوعها باستمرار قصداً إرادياً على نحو ما نجده عند هوسرل. لذلك هناك ثنائية لا تنفصم بين الذات والموضوع، وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على طبيعة التفكير الفلسفى الجامع بين الخاصيتين : الذاتية والموضوعية معاً، العقلانية والواقعية. كما يوضح أن الشكل المنطقى فى المعرفة عند مفكرنا هو الشكل الحملى الذى تتوحد فيه الماهية مع الوجود، فماهية النفس هى الانتباه، والانتباه فعل يتسم بالفاعلية النشطة التى تقتضى وجود الفاعل، كما أن فاعلية الفاعل لا تنفصم عن الفعل النشط أبداً المرتبط بمفعوله دائماً.

من الواضح أن كل الانتقادات التى وجهها مفكرنا إلى هيوم تدور فى فلك واحد يهدف إلى تأكيد أن الإنسان ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية، فهو ليس مطبوعاً بالانطباعات الحسية وانعكاساتها الفكرية وحدها، بل الإنسان مبدع خلاق يأتى بالجديد الذى يضيف إلى الوجود خلقاً جديداً عن طريق نشاط الذات الفاعلة. ومفكرنا يستخدم لغة غير لغة هيوم، ومنهجاً غير منهج هيوم، لا لشئ إلا لأنه بدأ بداية تختلف عن بداية هيوم، ولما كان الأساس مختلفاً ومعنى العقل مختلفاً عند كل منهما؛ فمن الطبيعى أن يختلف المذهب والمنهج عند كليهما.

نقد المدرسة السلوكية :

ما يهمنا من نقد مفكرنا للمدرسة السلوكية هو ما يكشف عنه هذا النقد من عناصر إيجابية بنائية تجلى لنا موقفه المعرفى والمنهجى فى تلك الفترة من فترات حياته.

فإذا كانت نظرية هيوم قد حصرت المعرفة فى الانطباعات الحسية وانعكاساتها الفكرية، مما أدى إلى إنكاره للنفس، فإن المدرسة السلوكية - وهى لون آخر من ألوان النظريات اللامركزية فى النفس - قد حصرت السلوك الإنسانى فيما يمكن أن يشاهده الملاحظ الخارجى، ورفضت الاستبطان منهجاً للبحث، معتمدة فى ذلك على التجارب التى أجراها "بافلوف Pavlov" على الفعل المنعكس الشرطى دون أية إشارة إلى ما يسمى بالشعور. وزعم السلوكيون أن العلوم الطبيعية قادرة على تفسير جميع وقائع السلوك التى نلاحظها، وما لا يمكن ملاحظته ويستبعد، ولما كانت النفس مما لا يمكن ملاحظتها فليس ثمة مبرر يجعلنا نقبل وجودها(١) .

ويمكن تلخيص نقد مفكرنا للمدرسة السلوكية فيما يلى :

١- ترى المدرسة السلوكية أن كل سلوك مهماً بلغ تعقده - كعمليات التفكير مثلاً - يرتد فى نهاية التحليل إلى وحدات من "مثير - استجابة" وصيغتها الرمزية (م - س) وكان أول اعتراض يوجهه مفكرنا إلى هذا التحليل وهذه الصيغة لأنها تلغى دور الكائن الحى، ومن هنا وصفها بأنها صيغة ناقصة أشد النقصان، إذ مما يؤكد دور الكائن الحى هو ما نجده عند الناس فى حياتهم اليومية حين يستجيبون استجابات مختلفة لنفس المثير، بل ويستجيب الفرد الواحد استجابات مختلفة للمثير الواحد فى أوقات مختلفة(٢) .

٢- يترتب على النقطة السابقة أنه ينبغى التفرقة بين نوعين من الأسباب التى تؤدى إلى تغيرات فى الموضوع، أسباب داخلية وأسباب خارجية ... وتكوين الكائن الحى نفسه لابد أن يوضع موضع الاعتبار بوصفه السبب الداخلى لسلوك معين، إلى جانب العوامل الخارجية.

٣- ومن هنا فإن صيغة (م - س) تصبح غير كافية - فى نظر مفكرنا - لتفسير وقائع السلوك لأنّ التكوين العضوى للفاعل لابد أن يدخل جزءاً من السبب. ومن ثم يضيف

---

(١) راجع الجبر الذاتى، ص ٤٥.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

مفكرنا إلى الصيغة السابقة حرف (ك) الذى يمثل الكائن الحى لتكون الصيغة (م – ك – س) أى (مثير – كائن حى – استجابة) وهى تعنى أن الاستجابة يحددها المثير والكائن الحى معاً[١] ، مما يؤكد ترابط الذات والموضوع. غير أن مفكرنا لا يقتنع بهذا الترتيب للعناصر ، فهو يرفض "أن يبقى الفرد ساكناً فى انتظار سلبى حتى يأتى المثير ليثيره"[٢] ، بل على العكس من ذلك، ينبغى أن تسبق فاعلية الكائن الحى وإرادته الحرة موضوع إدراكها ... لأن الفرد يمارس حرية إرادته حين "ينتقى من البيئة المحيطة المثير الذى يلائم طبيعته"[٣] ، والفرد بهذا الانتقاء والاختيار يحدد البيئة الخاصة التى تناسبه. غير أن هذا الانتقاء والاختيار لا يتم على غير أسس تحكمه، بل على العكس يتأسس على انتقاء ما هو ضرورى ونافع ومفيد لحفظ وجود الفرد، وترك ما هو ضار ، والحياد أو عدم الاكتراث بما هو غير ضار ، وغير نافع. ومن هنا يقترح مفكرنا تعديل الصيغة (مثير – كائن حى – استجابة) لتكون : (كائن حى – مثير – استجابة) – تأثراً بـ ل.ل. ترستون[٤] – وذلك لأن الكائن الحى – فى نظر مفكرنا – "يعبر عن نفسه من خلال الأشياء الموجودة فى بيئته ... ويستخدم البيئة فى تحقيق ذاته : فالشئ الذى يقع خارجنا لا يكون فى البداية مصدراً لسلوكنا لكنه يستدعى ويحدد فحسب الطريقة التى نعبر بها عن أنفسنا بالتفصيل فى أية مناسبة معينة، أى أنه يزودنا بالقنوات التى يجرى خلالها سلوكنا التلقائى"[٥] .

إن الترتيب الموجود فى صيغة (ك – م – س) عند مفكرنا هو ترتيب مقصود يوضح عدة أمور تتعلق بمعنى النفس أو العقل وكذلك يوضح طبيعة التفكير الفلسفى ومنطق هذا التفكير ، فإذا ما تساءلنا عن نوع الإدراك الفلسفى عند مفكرنا هل هو إدراك علمى محض، أى أنه إدراك موضوعى مجرد خال من أى عامل ذاتى ؟ أم أنه إدراك الحس المشترك الذى يتأثر بالرغبات والاعتقادات الذاتية ؟ كانت الإجابة : إنه إدراك فلسفى لا هو

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٧.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) ل.ل. ترستون L.L. Thurstone "مغالطة المثير والاستجابة فى علم النفس"، مجلة علم النفس عام ١٩٢٣، ص ٣٥٤ وما بعدها، نقلاً عن الجبر الذاتى، ص ٤٨.
(٥) الجبر الذاتى، ص ٤٨.

هذا ولا هو ذاك. إنه إدراك لا يمكن أن يتم بمعزل عن الذات الفاعلة حين تتجلى فاعليتها فى تلك الأسبقية المنطقية على موضوعها (على المثير) وتتجلى فى التعبير عن ذاتها من خلال اختيارها للموضوع، وهو ما يؤكد التلازم والارتباط بين الذات والموضوع على الدوام فى حركة ديناميكية، وقوة دفع هى نزوع فطرى للفعل النشط، وهو ما يتجلى فى معنى الذات أوالنفس أوالعقل بأنه "فعل الانتباه إلى شئ ما". وعلى ذلك فمنطق التفكير الفلسفى عند مفكرنا ليس تجريبياً محضاً أو عقلياً محضاً، إنما يجمع بين النوعين معاً لأن الكائن الحى فاعل وليس منفعلاً. فهو منتبه دائماً إلى موضوع يختاره من بين أشتات العالم الخارجى، يقصده قصداً ليحقق هدفاً نفعياً، فالإنسان فى الموقف المعرفى وسط العالم ليس هو ذلك المشاهد المنفعل، بل الكائن الفاعل الذى يؤثر فى العالم ويغيره، وفى الوقت نفسه يعدل نفسه خلال عملية التغيير التى يقوم بها كما سنرى بعد قليل.

٤- أما فيما يتعلق بالمنهج الذى أخذ به السلوكيون وهو منهج البحث المستخدم فى العلوم الوضعية - بدعوى أنهم علماء وضعيون - وحصروا أنفسهم فيما يمكن أن نلاحظه، وبالتالى فهم يعارضون الزعم بأن هناك "نفساً" تضفى على أنماط السلوك وحدتها، وتجعلها تنتمى إلى شخص له هوية ذاتية، يعارضون ذلك بحجة أنه لا يمكن أن يخضع شئ كهذا للملاحظة الخارجية(١).

وبما أن طبيعة التفكير الفلسفى عند مفكرنا ليست علمية محضة - كما ذكرنا، فإنه بالطبع سيرفض أن النفس ذات طبيعة ينبغى أن تخضع للدراسة الموضوعية لذلك فهو يرى أن السلوكيين - مثلهم مثل هيوم - قد استخدموا منهجاً خاطئاً حين استخدموا منهج الملاحظة الخارجية، وبنفس المنطق الذى استخدمه مفكرنا لنقد المنهج الاستبطانى عند هيوم يعيد ما قاله فى رفضه لمنهج الملاحظة الخارجية الذى استخدمه السلوكيون.

وأهم ما يبرز من نقد زكى نجيب محمود للناحية المنهجية هو تأكيده على ضرورة الأخذ فى الحسبان طبيعة الموضوعات التى نقوم بدراستها، مما ينعكس بدوره على طبيعة

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٤٨.

المنهج الخاص بالموضوع المعين، فكل موضوع له خصائص معينة تفترض منهجاً معيناً لدراسته – وهو عكس ما سيتبناه في مرحلة الوضعية المنطقية – لذلك يقول : "سوف تكون هناك تساؤلات لا حدّ لها إذا ما قلنا إن منهجاً واحداً بعينه هو الذي ينبغي أن يطبق في جميع أفرع المعرفة بغض النظر عن طبيعة الموضوع الذي ندرسه. ومن المسلم به أننا لا نستطيع أن نجعل العقل أوالذهن بارزاً أمام أعيننا للملاحظة الخارجية. لكن لا يزال في استطاعتنا مع ذلك أن ندركه على أنه متضمن بالضرورة في المواقف المختلفة التي ندرسها في سياق البحث العلمي نفسه"(١) .

واضح أن مفكرنا يؤكد علاقة التضمن التي تؤكد بدورها علاقة التوحد بين العقل والموقف العقلي، رغم وجود التمايز بين الشيئين. كما يستخدم "الضرورة"، لكنها ليست بالمعنى المقصود عند هيوم. لكنها تلك الضرورة التي تقتضي وجود "الانتباه في كل خطوة من الخطوات التي يقوم بها الباحث في بحثه، وهذا يعني بعبارة أخرى أننا نفترض مقدماً وجود ذهن الباحث، وإنكار وجوده يعني أننا نناقض أنفسنا"(٢) إذن "الضرورة" هنا هي ضرورة منطقية لازمة من علاقة التضمن الذي يؤدي إنكارها إلى الوقوع في التناقض وهو ما أخذه مفكرنا على هيوم وعلى السلوكيين عندما رفضوا ما هو متضمن في المواقف أو في الوقائع السيكولوجية. وبعد أن انتهى مفكرنا من إيضاح قصور النظريات اللامركزية، يستكمل الجانب النقدي التحليلي فيناقش موقف النظريات المركزية من النفس.

موقف زكي نجيب محمود من النظريات المركزية في النفس :

يناقش مفكرنا النظريات المركزية في النفس ويقسمها قسمين :

(أ) النظرية التي ترى أن النفس موجود جزئي أو نوع من الموناد أو "أنا" خالصة أو موجود بسيط وتجعل منه مركزاً(٣) .

---

(١) الجبر الذاتي، ص ٤٨-٤٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٩.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(ب) النظرية التى لا تفترض وجود شئ آخر غير محتويات الخبرة، ثم تقتطع من هذا المحتوى شريحة تفترض فيها الدوام وتعتبرها المركز(١).

والنظرية الأخيرة هى نظرية الكتلة المركزية للشعور التى تسلم بضرورة وجود مركز موحد، لكنها تعتبر هذا المركز جانباً من محتويات الشعور، فهو الكتلة الشعورية البدنية المتصلة والمطردة، وهو بالتالى لا يجاوز هذه المحتويات ولا يعلو عليها، وهو يتعارض مع موقف مفكرنا حيث يميز بين الشعور ذاته ومحتويات الشعور، أى بين الانتباه وبين الشئ الذى ننتبه إليه، فهذه النظرية لا تضع خطاً فاصلاً بين المحور والهامش باعتبار أن خبرة الفرد فى لحظة من اللحظات تنقسم إلى محور دائم للإحساسات وهامش قابل للتغير كما تقول هذه النظرية، فما هى إذن ماهية الذات التى لا يمكن أن تتغير على الإطلاق ؟ كما يتساءل مفكرنا. إنه من العسير حقاً أن نضع حداً لتغير الذات وتبدلها، لذلك فإن النقد الذى وجهه هيوم لفكرة النفس بصفة عامة يصبح اعتراضاً حاسماً ضد هذه النظرية لأنه ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير لنتخذ منه شريحة ونعتبرها هى المركز الثابت الموحد(٢) .

وأهم ما يأخذه مفكرنا على هذه النظرية أنها "لاتستطيع تفسير التطورات والأحكام والاستدلالات(٣) التى تمثل الجوانب الأساسية عند الإنسان، وإذا عجزت نظرية من النظريات عن تفسير هذه الجوانب، فإنها لا يمكن أن تكون نظرية مقنعة"(٤) .

كما يرفض مفكرنا أيضاً النظرية المركزية التى تجعل النفس موجوداً بسيطاً أو كائناً لا زمانياً، أو روحاً قائماً فى البدن ومرتبطاً بها ارتباط الجواد بالعربة(٥) ، رغم أن هذا التصور للنفس يمتاز بقدرته على حل مشكلة الهوية الذاتية للفرد. لكن مفكرنا يرى أن من سلبيات هذا التصور أنه يورطنا فى مشكلات لا حلّ لها لعل من أهمها :

(١) الجبر الذاتى ، ص ٥٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٥١.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المصر السابق، ص ٥٢.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

أولاً : العجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم تفسيراً مقنعاً، لأنهما يصبحان كائنين من طبيعتين مختلفتين أتم الاختلاف.

ثانياً : سوف تبدو النفس فى هذه الحالة لا ضرورة لها أو على الأقل بغير نفع واضح باعتبارها شيئاً لا يتحرك رغم التنوعات التى تتعاقب على حياة الإنسان، وستكون المشكلة هى كيف نفسر علاقة الوحدة (= النفس) بالكثرة (= التنوعات) التى تتعاقب على حياة الإنسان.

ثالثاً : إذا افترضنا أن هناك تياراً مستمراً لمجرى خبرة الفرد وعلى طول هذا المجرى توجد وحدة هى التى نسميها بالنفس، فإننا إذا ما أخذنا بهذه النظرية ننجرف يقيناً إلى إحراج منطقى يوقعنا فى تناقض مؤداه : كيف نوفق بين التنوع الذى يمتلكه الموناد مع البساطة التى يتمتع بها هذا الموناد ؟(١) .

إذن من خلال نقد مفكرنا للنظريات المركزية تناول مشكلات خاصة بالعلاقة بين النفس والجسم، والعلاقة بين الوحدة والكثرة، بين البساطة والتنوع، مما يعكس حقيقة العلاقة بين الفكر والواقع، بين العقلى والتجريبى، وهو ما سيوضحه من خلال الجانب البنائى التركيبى من المنهج الفلسفى ممثلاً فى تحديد طبيعة النفس، ونشاط الذات والإرادة وهو ما يعكس طبيعة التفكير الفلسفى عنده فى هذه المرحلة من حياته.

ثانياً : الجانب البنائى التركيبى :

تتجلى أصالة مفكرنا فى هذا الجانب البنائى التركيبى حين يقدم حلولاً للمشكلات المشار إليها سابقاً وأهمها علاقة الوحدة والتنوع، الذات والموضوع، الجسم والنفس، الواقع والفكر، وهى موضوعات لا يتضح معناها إلا بعد الوقوف على معنى النفس عند مفكرنا أولاً.

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٥٣-٥٤.

أولاً : معنى النفس :

يتبنى مفكرنا نظرية تؤكد مركزية النفس بوصفها "مبدأ للوحدة يكْمُن وراء خبرة الفرد دون أن ينفصل عن هذه الخبرة، بحيث يصبح هذا المبدأ قانون الكائن الحى نفسه، ينظم طرقه فى الإدراك والتفكير والفعل، لكن ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحى(١) .

من الواضح أن ما يقوله مفكرنا عن النفس يأتى نتيجة طبيعية للأساس الذى انطلق منه مفكرنا وهو تعريفه للنفس أو الذات بأنها "الفرد فى حالة انتباه إلى شئ ما" وهذا يعنى أن النفس هى الفرد كله بقسميه المادى والروحى، الجسدى والعقلى معاً، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فالنفس كما تظهر من التعريف تعنى الفاعلية النشطة ممثلة فى "فعل" مركزى أساسى هو فعل الانتباه الذى يرتبط دائماً بموضوعه، وهذا الفعل ليس منعزلاً عن فاعله أى الفرد نفسه، وليس منعزلاً عن مفعوله أى عن موضوعه، وهذا ما سيفسر لناكيف حلّ مفكرنا المشكلات المشار إليها عن طريق تحديد طبيعة النفس ونشاطها.

١- مشكلة الوحدة والتنوع :

يرى مفكرنا أن النفس الموحدة ليست موجوداً بسيطاً مستقلاً، لكنها "فعل" نشط يهدف من خلال ممارساته إلى تحقيق "نفع" للفرد، فبواسطة هذا الفعل يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده فى حفظ وجوده، وهذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة فى أية لحظة رغم تعدد المحتويات وتنوعها(٢) . عن طريق هذا "الفعل" الموحد يحلّ مفكرنا مشكلة الوحدة (النفس) والكثرة (التنوعات) التى تتعاقب على حياة الإنسان، والتى لاحدّ لها فى حياة الإنسان، وبدون هذا الفعل "تصبح الرغبة والنفور، والانتقاء، والرفض أموراً مستحيلة، وبدون افتراضه لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر، إنه الصُورة أى الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفزيقى التى تجعله ينتقى العناصر - مادية أو روحية - التى لا غنى عنها لوجوده. وفى كلمة واحدة : المركز الموحد : هو الفعل المتضمن فى

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٥٢-٥٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٤.

عملية الانتباه"(١) . هذا الفعل الذى به تتحقق الجوانب الأساسية عند الإنسان وأهمها إصدار الأحكام والاستدلالات والتصورات وغيرها.

وإذا كانت النفس مركزاً موحداً وهى فعل متضمن فى عملية الانتباه التى هى فى أساسها انتباه إلى شئ ما، وهو فى الوقت نفسه الصورة أو الخاصة الأساسية للفاعل السيكوفزيقى، فإن الأمر هنا يجلى لنا العلاقة بين الذات والموضوع ووحدة الكثرة والعلاقة بين النفس والجسم وهى أمور تندرج تحت مشكلة المعرفة التى تعكس سمات التفكير الفلسفى.

٢- علاقة الذات بالموضوع :

فيما يتعلق بمشكلة العلاقة بين الذات والموضوع ذهب مفكرنا إلى القول بوحدة "الذات والموضوع" استناداً إلى تعريفه للنفس بوصفها فعلاً متضمناً فى عملية الانتباه، وان الانتباه لا يمكن تصوره دون موضوع سواء أكان هذا الموضوع داخلياً أم خارجياً. فالنفس تتألف من ثنائية الانتباه إلى شئ ما، يمثل الانتباه الجانب الذاتى، والشئ الذى ننتبه إليه هو الجانب الموضوعى، وعلى ذلك تكون النفس هى وحدة "الذات والموضوع" أو هى ثنائية "الصورة والمادة" والصورة هى فعل الانتباه، والمادة هى الموضوع الذى يقع عليه الانتباه، والجانبان لا يمكن أن ينفصلا أبداً على الرغم من أنهما يتمايزان. فالفرد المنتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر، والواحد منهما مستحيل بدون الآخر.

وهذان الجانبان (الذاتى والموضوعى) لازمان لتكوين الخبرة أيا كان نوعها : منهما تبدأ الخبرة، وبهما معاً تستمر. وليس فى استطاعتنا مطلقاً أن نحللهما ونردهما إلى فرد منتبه بدون موضوع أو إلى موضوع بدون الفرد المنتبه. فالجانبان متضامنان وكل منهما يتضمن الآخر، وعلى ذلك فالصفحة البيضاء Tabula rosa التى تحدث عنها لوك Locke لم تكن أبداً بيضاء فى يوم من الأيام، ولا كانت صفحة بالمعنى السلبى المتقبل لهذه الكلمة،

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٥٤.

لكنها كانت باستمرار : يفعل - ينتبه (أى فعل الانتباه)[١] . وكذلك فالانسان لم يكن منفعلاً بل فاعلاً فى المقام الأول.

ينتج عما سبق عدة أمور نلخصها فيما يلى :

(١) الانتباه ليس ملكة أو قدرة أو قوة تجعل الفرد قادراً على الانتباه بمعنى أنه إذا ما انتبه الفرد بالفعل فإن ذلك يحدث بمساعدة تلك الملكة الموجودة بالقوة، بل إن الذات لا تكون ذاتاً إلا لأنها تنتبه فعلاً وباستمرار، أى أن الانتباه فعل[*] مستمر ولا يمكن أن يتعطل حتى أثناء النوم[٢] .

(٢) الانتباه بوصفه فعلاً فهو واحد باستمرار، أما التغير فهو يطرأ على موضوع الانتباه وحده. ولا يعنى ذلك أن الظروف الخارجية المحيطة بالفرد هى التى تجعله على ما هو عليه، إنما فاعلية الفرد التى هى أخص خصائص الانتباه تتجلى فى الاختيار والانتقاء، فالنفس تتألف مما يختاره الفرد المنتبه من الظروف المحيطة فهذه الظروف هى المادة الخام التى يختار منها الفرد ما يشكل به ذاته بطريقة مميزة وفريدة تجعل منه فرداً عينياً حقيقياً، لذلك فالذات الحقيقية هى شئ يُصنع ويكتسب ويتجمع ببذل الجهد والتعب وليس شيئاً يعطى لنا لكى نستمتع به[٣] .

(٣) إن جميع الوقائع السيكولوجية يمكن ردها إلى مقولة واحدة بعينها هى مقولة "الفعل" مع تنوع فى موضوعات هذا الفعل، فليس هناك سوى فعل أساسى واحد هو الانتباه، ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها فى أوقات مختلفة. وعلى ذلك فجميع تصنيفات الإدراكات بأنواعها المتعددة ترد إلى فعل الانتباه نفسه كما ترد إلى الاختلافات فى الموضوع فى آن معاً. فالادراك الحسى يعنى أننى انتبه فيه إلى موضوعات حسية،

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٥٥.

(*) من الجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن "العقل" فى القرآن الكريم لم يرد اطلاقاً بصيغة الاسم، بل ورد بالصيغة الفعلية فى تسع وأربعين آية. (راجع القرآن والنظر العقلى د. فاطمة اسماعيل، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط أولى سنة ١٩٩٣، ص ٦٤).

(٢) الجبر الذاتى، ص ٥٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٩.

والادراك العقلى انتبه إلى محتويات عقلية .. والمعرفة والنزوع ترد كذلك إلى الفعل الأساسى (الانتباه) مع رد الاختلافات إلى الموضوعات التى ننتبه إليها نفسها، وللمعرفة والنزوع نفس خصائص الفعل الأساسى (الانتباه)[١] .

(٤) وعلى ذلك لا يوجد شئ اسمه "اللا انتباه"، فليس هناك سوى اختلاف فى درجة الانتباه يتضمن اختلافاً فى نوع الموضوعات، والإدراك مستحيل بدون الانتباه، من هنا يعرف مفكرنا الشئ بأنه الإمكان الدائم ليكون موضوعاً للانتباه، والذهن هو الإمكان الدائم لعملية الإدراك[٢] ، وفى عبارة موحية ذات دلالة عميقة يحل بها مفكرنا مشكلة العلاقة بين الفكر والواقع حين يقول : "إذا ما استبدلنا الواقع الفعلى بمجرد الإمكان، والانتباه بدلاً من الإدراك، لزم أن نقول إن الذهن هو الواقع الفعلى الدائم لعملية الانتباه"[٣] هذا التوحد بين الذهن والواقع الفعلى الدائم لعملية الانتباه، هو انعكاس لوحدة الذات والموضوع، وانعكاس لعملية الفعل التى تتشكل باستمرار فى حركة دائمة لا تنقطع إلا بانقطاع حبل الحياة فانها تلك الحركة التى تستوعب العالم المحيط الذى يشكل مجالاً لفاعلية الفاعل السيكوفزيقى من خلال الاختيار والانتقاء.

(٥) تصنيف الانتباه إلى انتباه إرادى وانتباه لا إرادى هو تصنيف خاطئ، فى نظر مفكرنا لأنه يفترض أسبقية الإرادة على الانتباه، لكن العكس هو الصحيح عنده.

(٦) إن ما يحدد الانتباه هو مقدار نفع الكائن الحى من موضوع الانتباه، ذلك لأن الانتباه عملية انتقاء ورفض، انتقاء لما يبدو أنه يلبى منافع الفرد، ففى النشاط الانتقائى يأخذ الفرد ما يساعده على حفظ بقائه، ويتجنب ما يضر هذا البقاء، ولا يكترث بما هو محايد[٤] ، لذلك فنحن الذين نصنع اطراد الطبيعة نتيجة لما ينتقيه الانتباه، لأننا

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٢.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر السابق، ص ٦٤-٦٨.

نصنف محتويات الطبيعة تبعاً لنفعها لنا، ومعنى ذلك أن الإطراد فى الطبيعة ليس إلا اطراداً فى خبرة الفرد(١) .

(٧) النشاط المتضمن فى عملية الانتباه هو الذى يوحد بين الإحساسات المتعددة فى إدراك واحد، وبهذا المفهوم يحقق مفكرنا وحدة الكثرة وكذلك وحدة الذات ووحدة الموضوع على السواء. كما يحدد لنا نقطة البداية فى عملية المعرفة. فعن طريق فعل الانتباه بوصفه عملية انتقاء ورفض تتحدد وظيفة الانتباه حين يجعل من التنوع المطلق للعالم الموضوعى كوناً Universe أى كثرة فى واحد، وهنا تظهر فاعلية الذات فى عملية الإدراك حين تحول تنوع معطيات الحس وتعددها إلى موضوع متحد فيتم إدراك الموضوع ككل. إذن فالادراك الكلى للكثرة التى نشاهدها أمامنا هى مهمة الانتباه الايجابى النشط. ويؤكد مفكرنا ذلك بقوله : "وأنا حين أدرك الكل بوصفه كلاً فاننى أضفى على العناصر كيفيات معينة لم تكن هذه العناصر لتملكها بطريقة أخرى، ومعنى ذلك أن نتيجة نشاط الانتباه هى تكامل العناصر فى وحدة واحدة"(٢) . وهنا تتجلى فاعلية الذات وارتباطها بالموضوع وهو ما يذكرنا بتأكيد هوسرل على العلاقة الوثيقة بين الشعور والوجود، باعتبار أن الوجود متضايف إلى الشعور وأن الشعور هو المحل الوحيد الذى تتحقق فيه موضوعية الوجود(٣) الأمر الذى يتطلب نظرية للمعرفة تؤكد لنا طبيعة تلك الأمور التى لا تظهر عن طريق الانطباعات الحسية، وأهمها ما يتعلق بهذا النشاط التكاملى المتضمن فى عملية الانتباه، وموضوعه ووظيفته وأهميته ... إلخ. لذلك نجد مفكرنا يؤكد أنه "بدون نشاط التكامل المتضمن فى عملية الانتباه فإن هذه المنضدة الموجودة أمامى لابد أن تكون عدداً هائلاً من المعطيات الحسية التى لا يمكن التمييز بينها وبين الكثرة غير المتعينة التى تحيط بى"(٤) . إذن وظيفة نشاط التكامل هى "التمييز" الذى يعتمد على إدراك الشئ ككل

(١) المصدر السابق، ص ٦٧-٦٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٩.
(٣) د. نازلي اسماعيل : الفلسفة المعاصرة، ص ٨٩.
(٤) المرجع السابق، ص ٧٠.

وهذا التمييز لا يعود إلى الشئ نفسه بل يعود إلى طريقة إدراكى له. لذلك يقول مفكرنا "إن الشرط السابق لإدراك المنضدة ككل بوصفها شيئاً متميزاً عن الموضوعات الأخرى لا يكمن فى المنضدة ذاتها بل فى طريقة إدراكى لها - أعنى أنه يكمن فى طبيعة الانتباه"(١) .

وهذا الموقف المعرفى عند مفكرنا يأخذ بمبدأ المثالية المتعالية خاصة عند كانط التى تؤكد وحدة الكثرة استناداً إلى العنصر الموحد الذى لا غنى عنه والذى بفضله تتجمع جميع معطيات الحس فى كل متكامل وهو ما اسماه كانط "الوحدة الترنسندنتالية للإدراك الذاتى"، هذه الوحدة للإدراك الذاتى ذات فاعلية نشطة فى عملية الربط بين المعطيات الحسية فى صلتها بذاتها، ومن ثم فإن وحدة الكثرة لابد أن يضيفها هذا العنصر الموحد على الكثرة بنشاطه الخاص، وحين تتحقق وحدة الموضوع فى اللحظة نفسها تتحقق وحدة الذات، والعكس صحيح أيضاً. أى أنه كلما كان الفرد وحدة تظهر فى انتباهه النشط، كان الفرد قادراً على إدراك موضوع ما بوصفه شيئاً واحداً .. وهو ينتبه إليه كشئ واحد رغم تعدده(٢) .

ومعنى ذلك أن وحدة الموضوع لا يمكن تصورها بدون وحدة الذات والعكس صحيح، فوحدة الذات ووحدة الموضوع تتضمن كلتاهما الأخرى، ولا يمكن أن توجد إحداهما بدون الأخرى.

وهاتان الوحدتان معاً هما تعبير عن النشاط المتضمن فى عملية الانتباه(٣) وبهذا تكون العلاقة بين الذات والموضوع وبين الوحدة والكثرة قد اتضحت عن طريق وحدة الذات ووحدة الموضوع على السواء استناداً إلى الفكرة الأساسية فى الجبر الذاتى وهى النشاط المتضمن فى عملية الانتباه، ذلك النشاط الموجه قصداً إلى موضوع ما، وهو ما يتفق فيه مفكرنا مع ظاهريات هوسرل وقوله "بالقصدية" تلك الفكرة الأساسية التى يعرفها

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المرجع السابق، ص ٧٠.
(٣) المرجع السابق، ص ٧٠-٧١.

هوسرل بأنها خاصية كل شعور أن يكون شعوراً بشئ؛ وبهذه المثابة يمكن وصف الشئ مباشرة، والشعور بشئ هو التضايف المتواصل بين أفعال القصد بالمعنى الأوسع وبين الموضوع المقصود(١) .

فكما تميز القصدية عند هوسرل فى حياة الشعور بين المضمونات الواقعية، وبين المضمونات القصدية؛ كذلك يميز مفكرنا بين الكثرة غير المتعينة فى عالم الواقع، ووحدة الكثرة التى تتم بفعل نشاط الانتباه، الذى يجمع بين الذاتى والموضوعى فى وحدة واحدة لا انفصام فيها رغم التمايز بينهما، ومن الواضح أن مفكرنا يستخدم "المنهج القصدى الذى يربط بين الذات والموضوع، فلا موضوع بغير ذات تدركه، ولا ذات بغير موضوع متضايف إليها"(٢) .

فإذا كان "المضمون الفلسفى للظاهريات يرجع فى نهاية الأمر إلى عيان الموضوع وعيان الذات لذاتها على أساس القصدية التى تربط دائماً بين الذات والموضوع"(٣) فإن المضمون نفسه موجود فى الجبر الذاتى كما أشرنا ... فالذات عند مفكرنا – كما عند هوسرل – ذات متعالية ماهيتها الانتباه إلى موضوع تقصده قصداً عن طريق فعل الانتقاء من التنويعات الكثيرة المحيطة بالانسان ... لذلك فالإحساس مستحيل بدون الذات الواعية، والعكس صحيح أيضاً، فالذات الواعية بدون الخبرة لا وجود لها. وهذا ما أكده مفكرنا بقوله: "إن الانتباه فعل لا يمكن تصوره كشئ قائم بذاته مستقل عن الموضوع ... ومن ثم لا يمكن أن نرسم خطاً فاصلاً بين الانتباه وموضوعه، ... ونتيجة فعل الانتباه ومحصلته هى تكامل العناصر التى يتألف منها موضوع الانتباه، فإدراك المنضدة الموجودة أمامى هو محصلة لفعل الانتباه، والعناصر بما هى كذلك ليست من خلقى وإنما هى محسوسات بالقوة تتحول إلى شئ بالفعل حين اجعلها موضوعاً للانتباه، وهكذا نضفى عليها صفة الكلية وهى صفة لم تكن لها من قبل – فى ذاتها – لا تملكها(٤) .

(١) د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط أولى سنة ١٩٨٤، جـ ١، ص ٥٤١.
(٢) د. نازلى اسماعيل حسين، الفلسفة المعاصرة، ص ١٠٧.
(٣) المرجع السابق، ص ٨٧.
(٤) الجبر الذاتى، ص ٨١-٨٢.

إذن فالمعرفة – عند مفكرنا – هى معرفة بالكلى، وهذا الكلى هو صفة تخلعها الذات على الموضوع، وفي هذا يتفق مع ما ذكره هيجل عن تأثير الفكر فى الأشياء حين يرى هيجل أن الفكر الذى يدرسه المنطق هو الفكر الكلى الذى يؤثر فى الأشياء، وهو بطبيعته نشط، حتى أنه بنشاطه تتغير صورة الأشياء على نحو ما تتبدى لحواسنا أول الأمر(١) ، لذلك فالمحسوسات عند مفكرنا هى محسوسات بالقوة ولا تتحول إلى أشياء بالفعل إلا حين أجعلها موضوعاً للانتباه، أى موضوعاً لنشاط الذات لأن انتباهى الانتقائى هو الذى يفرض الخطوط الفاصلة بين الأشياء، وبالتالى فإن انتباهى هو الذى يشكل "الأشياء" فمجموعات "المحسوساتِ Sense" التى تتكامل فى موضوع معين هى محصلة لفعل الانتباه(٢) .

وهنا نجد المعنى نفسه عند هيجل حين يقول إن "الفكر هو الجوهر المكون للأشياء الخارجية"(٣) ، ومعنى التكوين هنا هو ما يعنيه مفكرنا "التكامل" الذى يضفيه الانتباه على الأشياء ليوحد بينها، وهو ما يعنيه هيجل فى قوله : "الطبيعة تظهر أمامنا فى عدد لا حصر له من الظواهر، والصور الفردية، لكنا نشعر بالحاجة إلى إدخال ضرب من الوحدة على هذه الظواهر، ونميل إلى إدراك الأنواع، أعنى الكلى الدائم"(٤) .

إن الذات تشكل الموضوع، حين تمارس فاعليتها على الموضوع، حيث يمر الموضوع بنوع من التغيير بفضل الذات، "فالفعل" هو الذى يحدث التغيير، والمحصلة هى التغير الذى حدث، وكلما كانت "الذات" هى الفاعل، كان هناك باستمرار فعل ما، وهذا الفعل يعتمد على نشاط الفاعل وإيجابيته، ولا يعتمد على مجرد الربط بين الحوادث الذهنية والحوادث الطبيعية، لأن مفكرنا يرفض التحليل الذى يرى أن الفعل يتألف من حادثتين : إحداهما ذهنية، والأخرى مادية مع علاقة فعلية بينهما، ويرى أن هذا التحليل ليس مجرد تحليل ناقص فحسب، بل يعنى كذلك إلغاء الفعل تماماً؛ لأنه يعنى إمكان التفكير فى

---

(١) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ٢٨.
(٢) الجبر الذاتى، ص ٨٢.
(٣) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص ٢٩.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٨.

الاستقلال الجوهرى لما عمل من الفعل الذى تم به، وإمكان تصور الفعل الذى انتهى على أنه فعل تام، بل على أنه حادث وقع مصادفة[١] .

وهذا ما يرفضه مفكرنا، لذلك وجب الوقوف عند علاقة الجسم بالنفس.

٣- مشكلة العلاقة بين النفس والجسم :

لم يذهب زكى نجيب محمود إلى ما ذهبت إليه النظريات المركزية حين جعلت النفس موجوداً بسيطاً مستقلاً عن الجسم، وبالتالى يصبح كل من النفس والجسم كائنيين من طبيعتين مختلفتين أتم الاختلاف، بل يقول بوجود كائن واحد فحسب هو الفاعل السيكوفزيقى، فلا يفترض وجود وسيط بين النفس والجسد على النحو الذى اقترح فيه ديكارت وجود غدة صنوبرية تقوم بهذا الدور الوسيط بين طبيعتين مختلفتين[٢] ، بل يؤكد ما أكده اسبينوزا من "أن ماهية الإنسان ذهنية كما هى جسمية سواء بسواء"[٣] ، لذلك فالإنسان حين يمارس نزوعه الأساسى الذى هو ماهيته فيتجه إلى "المحافظة على ذاته" فإنه يبذل جهداً لتدعيم وجوده الجسمى والذهنى معاً.

لقد جعل مفكرنا الوضع الصحيح للجسم فى حالة الانتباه جزءاً من عملية الانتباه، لكنه لا هو سبب الانتباه ولا هو نتيجته، وإنما هو جزء منه[٤] ، فالجسم الحى - عند مفكرنا - بمقدار ما ينتبه إلى شئ ما، وبمقدار ما يختار ويرفض هو النفس أو الذات[٥] ، فالنفس فى جميع صورها تعتمد على وظيفة الجسم الحى، وأكثر وظائف الجسم الحى ماهوية هو أن ينتبه[٦] .

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٨٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٢٠، ص ١٢٦.
(٣) المصدر السابق، ص ٦٦.
(٤) المصدر السابق، ص ٥٦.
(٥) المصدر السابق، ص ٨٢-٨٣.
(٦) المصدر السابق، ص ٨٠.

ان تصور الجسم المنتبه الذى يقدمه مفكرنا يحل المشكلة القديمة الخاصة بالعلاقة بين النفس والجسم ذلك لأن "الجسم الحى فى حالة الفعل يصبح وحدة حقيقية للجانب الفزيائى والجانب السيكولوجى فى آن معاً بحيث لا يكون لأحدهما معنى بدون الآخر، فبدون الجسم الحى يصبح الانتباه مجرد كلمة جوفاء لأن هذا الجسم نفسه هو الذى ينتبه ... والجسم بدون الانتباه يصبح كتلة هامدة من المادة، فإذا حذفنا خاصية الانتباه من أى كائن حى، أو جردنا هذا الكائن الحى من القدرة على الاختيار والانتقاء، فلن يبقى بعد ذلك أى فرق حقيقى يجعله مختلفاً عن المادة الجامدة، فعلاقة النفس والجسم هى علاقة حد السكين بالسكين – طبقاً لتشبيه برجسون – فعن طريق الحد تعمل السكين دون أن يكون هذا أو ذاك كائنان يمكن الفصل بنيهما(١) .

لذلك لا نستطيع أن نتحدث عن الفصل بين النفس والجسم استناداً إلى أن الانتباه فعل، وبالتالى لا يمكن تصوره كشئ قائم بذاته مستقلاً عن الموضوع الذى ينصب عليه هذا الفعل، والذى "ينتبه هو الفاعل السيكوفزيقى ككل متكامل"(٢) الفرد فى تكامله هو الذى ينتبه، وهنا يجدر أن نشير إلى ما يقصده مفكرنا بلفظ "الفرد"، وهو المعنى الذى يختلف عما سيتبناه مفكرنا فى مرحلة الوضعية المنطقية.

إن الفاعل السيكوفزيقى هو "الفرد" وما يقصده مفكرنا بالفرد هو "الكل العضوى الذى تتصف أجزاؤه بصفات خاصة من حيث علاقتها بالكل، ومثل هذا الكل ليس مجرد تجميع لأجزاء مستقلة بل هو مركب من أجزاء تتحدد من حيث علاقاتها بهذا الكل، والكل الذى تتحدد أجزاؤه بهذه الطريقة لا يكون سوى شئ رئيسى واحد فى لحظة معينة، وهذا الشئ الرئيسى هو فعل حركى .. أو هو الشئ الرئيسى الواحد الذى يكون عليه الفرد بما هو كذلك فى لحظة ما هو فعل الانتباه الموجه أساساً إلى موضوع واحد بعينه(٣) .

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٧٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٧١.

ومن ثم فعلاقة الجسم بالنفس يوحدها الفعل الحركى المتصل عبر الزمان، لذلك يعتبر مفكرنا أن الجوانب المختلفة من الفرد تتقارب وتتحد فى نشاطها وهو العلامة المميزة للفردية. وبعبارة أخرى فإن اتصال الزمان فى نشاط أجزاء نسق ما، يجعل من هذا النسق كلاً متكاملاً. ومعنى ذلك أن الإنسان فى حالة الفعل يكون فرداً أى كلاً تلتحم أجزاؤه تماماً(١) .

ومن هنا يتحدث مفكرنا عن "الفرد المتكامل"(٢) و "الخبرة المتكاملة"(٣) . غير أن هناك تفسيراً آخر لفكرة الاتصال أو استمرار الذات يجلى لنا العلاقة الخاصة بين التنوع والبساطة عبر التيار المستمر لمجرى خبرة الفرد ويحل لنا مشكلة الوحدة والاتصال، ويعتمد مفكرنا فى هذا التفسير على رؤية "برجسون" - فى كتابه التطور الخالق - عن لحظة الشعور، (أى لحظة الانتباه). فيفسر استمرار الذات عن طريق تداخل لحظات الانتباه أو لحظات الشعور التى تكون السيال الكلى للشعور، أو لفعل الانتباه هذا السيال المستمر المتصل خاضع للديمومة، أو هو الديمومة بالمعنى الذى نجده عند برجسون من حيث هى "التقدم المستمر للماضى الذى ينخر فى المستقبل ويتضخم كلما تقدم ... فالماضى يتراكم على الماضى دون توقف"(٤) فلو أمسكنا بلحظة الانتباه أو لحظة الشعور وجدنا أنها تتألف من "قبل" و "بعد" دون أن ننظر إلى عنصر "القبل" على أنه تعبير عن الماضى، أو إلى عنصر "البعد" على أنه تعبير عن المستقبل، لأن "قبل وبعد" هما فى آن معاً جزءان من كل واحد يسميه مفكرنا الحاضر الرواغ(٥) .

لقد أخذ مفكرنا بفكرة الزمان النفسانى عند برجسون ليحل مشكلة الوحدة والاتصال، وفكرة الزمان النفسانى الذى نحياه ونشعر به هو ما أطلق عليه برجسون اسم الديمومة

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٧٣.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) برجسون : التطور الخالق، ترجمة د. محمد محمود قاسم، مراجعة د. نجيب بلدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٤، ص ١٥.
(٥) الجبر الذاتى، ص ٨٩.

أو المدة، وهو الشعور بالزمان، وتيار الشعور المتصل الذى يختلف عن الزمان الرياضى المنفصل، فلحظة الانتباه هى لحظة الشعور بالزمان الذى له ديمومة(١) ، بينما الزمان الرياضى المستخدم فى العلوم ليس له ديمومة لذلك يؤكد مفكرنا – مايؤكده برجسون(٢) – أنه ينبغى "أن نفرق بين لحظة الانتباه وبين لحظة الزمان الرياضى على نحو ما يطبق على الحوادث الطبيعية، فالأولى لها ديمومة، بينما الثانية ليس لها هذه الديمومة ... و "الآن" الموجودة فى الخبرة ليست نقطة من سلسلة ماضية من النقاط وسلسلة مقبلة كما هى الحال فى النقطة الرياضية، إذ الواقع أن مثل هذه النقطة الريضية سلب للزمان(٣) . بل إن لحظة الخبرة التى يتألف منها حاضرنا هى برهة تحوى فى جوفها لحظات العالم الفزيائى الماضية والمقبلة فى آن معاً.

ومجال الانتباه هو دائماً موضوع واحد بمعنى أن تنوع الديمومة بداخله ... يشكل مركباً واحداً لا يقبل القسمة لذلك يطلق عليه مفكرنا الحاضر "الرواغ" وهو بهذا الشكل جزء حقيقى من الديمومة، وليس مجرد قطاع عرضى ينقسم إلى ماضى ومستقبل كما تتطلب مقتضيات التحليل، وتأثر الفرض بالزمان لا يتخذ شكل الفجائية لكنه يتخذ شكل الديمومة(٤).

وهكذا يأخذ مفكرنا بتفسير برجسون للديمومة على أنها التقدم المستمر للماضى الذى ينخر فى المستقبل ويتضخم كلما تقدم(٥) ، فيرى أن هذا الحاضر الرواغ يتحرك إلى الأمام بحيث "تنخر" رأسه فى المستقبل ويتوارى ذيله فى الماضى ويبقى فى الذاكرة، وفى هذه الحركة الأمامية المستمرة يصبح ما كان "بعداً" "قبلاً" وهكذا تستمر الحركة لتشكل تياراً متصلاً، وفى هذا التيار المتصل أظل دائماً فى أية لحظة جزئية نفس الشخص الذى كنته منذ لحظة مضت، لأن أية لحظة جزئية هى فى الواقع حلقة اتصال بين الماضى والحاضر، وهى نفسها جزء من الماضى وجزء من الحاضر فى آن معاً واستناداً إلى علاقة التداخل

---

(١) راجع : هنرى برجسون : التطور الخالق، ص ١٥.
(٢) المرجع السابق، ص ١٩ فما بعدها.
(٣) الجبر الذاتى، ص ٧٥.
(٤) المصدر السابق، ص ٧٦.
(٥) التطور الخالق، ص ١٥.

بين لحظات الانتباه يفسر لنا استمرار الذات، ويفسر أيضاً وحدة الفرد المنتبه، ويفسر الشعور بوحدة نشاط الانتباه(١) . وبذلك يحل مشكلة الوحدة والاتصال.

- الخصائص العامة التى تميز الإنسان :

إذا كنا قد أشرنا إلى بعض القضايا التى تندرج تحت مشكلة المعرفة فإنه مازال هنا بعض القضايا الأخرى التى تتعلق بهذه المشكلة أهمها ما يلى :

- الخصائص العامة التى تميز الانسان بوصفه موجوداً عاقلاً تلك الخصائص يفسرها الانتباه كلها، كذلك ما يتعلق بطبيعة التفكير الفلسفى والعمليات النوعية الخاصة التى يقوم بها الانسان مثل التجريد، والحكم، والاستدلال، كلها عمليات تعتمد أساساً على الانتباه.

وحين يفسر مفكرنا تلك الخصائص التى يميز بها الإنسان بوصفه موجوداً عاقلاً يتناول الصفات الأولية للعقل على نحو ما ذكر "بين Bain" ويحددها فى ثلاث صفات رئيسية هى :

١- الفرز أو إدراك الفروق بين الاشياء Discrimination .
٢- الاستيعاب أو التمثل Assimilation .
٣- الحفظ أو الاستبقاء Retentiveness .

فبداية المعرفة عند مفكرنا هى فرز شئ عن شئ آخر، أو إدراك الفروق بين الأشياء ... وكلما كنا أكثر إدراكاً للفروق بين الأشياء كنا أكثر تعقلاً، أو ارتفع أدراكنا من الناحية العقلية(٢) ، إذن فمفكرنا يتحدث عن عملية "ارتفاع" فى مستوى الإدراك العقلى، يتناسب تناسباً اطرادياً مع إدراك الفروق بين الأشياء، وفرز الأشياء وإدراك الفروق بينها لا يتم إلا بالانتباه إلى جانب واحد من جوانب الخبرة والعزوف عن بقية الجوانب فى اللحظة التى أقوم فيها بعملية الفرز.

---

(١) راجع الجبر الذاتى، ص ٧٧ و ص ٨٨-٨٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٤.

وهنا تظهر الفاعلية الذهنية، أو الشعور بأن هناك اتفاقاً بين الأشياء، أو الوعي بالهوية بين الاختلاف، وهو ما يعتبره مفكرنا أعظم الجوانب ماهوية فى الأنشطة العقلية، أو الخاصية النادرة للذهن التى تعتمد على اختراق قناع التنوع والإمساك بعناصر التشابه المشترك وتلك الخاصية التى تزودنا بالمعيار للعقل(١) ، وهى خاصية نجدها عند هيجل حين قال إننا "تميل إلى رؤية الهوية فى حالة الاختلاف كما نميل إلى البحث عن الاختلاف فى حالة الهوية"(٢) ومبدأ "الهوية مع الاختلاف" قال به بعض الفلاسفة الانجليز الذين عرف عنهم أنهم ينتمون إلى الهيجلية الجديدة فى انجلترا أمثال برادلى وبوزانكيت ... وغيرهما(٣) غير أن هذا الموقف المعرفى يمتد بجذوره حتى أفلاطون الذى أكد على قوة التوحيد حين قال إنه لو صادف رجلاً يستطيع أن يكشف عن الواحد بين الكثير فإنه سوف يسير وراءه كما يسير وراء إله"(٤) .

غير أن قوة التوحيد، أى اكتشاف العنصر المشترك بين الكثير أو إدراك الفروق بين الأشياء، وما يتخللها من استيعاب وتمثل وحفظ واستبقاء كلها تؤسس على الانتباه. "فيستحيل أن أعرف أن شيئين يتفقان معاً فى جوانب معينة، رغم اختلافهما ما لم أكن قادراً على الانتباه إلى جانب معين من الشئ وعزله عن بقية الجوانب. ومثل هذا الانتقاء للجانب الذى انتبه إليه هو الخاصية الأساسية للانتباه، وهو الشرط الذى تفترضه مقدماً عملية التجريد ... ولا يمكن إدراك شئ اللهم إلا إذا انتبهنا إليه وبفضل عمليةالانتباه يصبح الشئ موضوعاً للوعى مقارنة بغيره من الأشياء الكثيرة التى رغم وجودها فى متناول الملاحظ فإنه لا يلاحظها على الإطلاق(٥) .

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٨٤-٨٥.

(٢) د. أمام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلى عند هيجل، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٩، ص ٢١٩ وما بعدها

(٣) راجع الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، تأليف رودلف متس، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٣، جـ ١، ص ٣٩٨ فما بعدها.

(٤) الجبر الذاتى، ص ٨٥.

(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وفى نص غاية فى الأهمية يوضح مفكرنا العملية الأساسية فى جميع ضروب المعرفة بصفة عامة فيقول : "إن العملية الأساسية بوجه عام - فى جميع ضروب المعرفة هى الكشف عن العلاقات بين الأشياء من خلال الانتباه، وأكثر العلاقات عمومية بين الأشياء هى الاتفاق والإختلاف، وكل معرفة إنما تعنى إدراك الفرق بين فكرة وفكرة، أو بين موضوع وموضوع آخر"(١) والفكرة التى أشار إليها مفكرنا هى فكرة نجدها عند الفيلسوف الانجليزى التجريبى جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) غير أن مفكرنا يرى أن "العلاقات لا توجد فى الأشياء نفسها، وإنما تخلقها الطريقة التى انتبه بها إلى هذه الأشياء"(٢)، أى تخلقها الذات بفضل نشاط الانتباه.

وما دام مفكرنا يشير فى النص السابق إلى الطريقة التى انتبه بها إلى الأشياء ودور هذه الطريقة فى خلق العلاقات بين الأشياء، فإنه بذلك يوحى بأن هناك اختلافاً فى طرق الانتباه من فرد إلى آخر، غير أنه يشير فى موضع آخر إلى أن الانتباه بوصفه فعلاً فهو واحد باستمرار، أما التغير فهو يطرأ على موضوع الانتباه وحده. وهنا نفهم أن الانتباه واحد من الناحية الانطولوجية لكن فاعلية هذا الانتباه من الناحية الموضوعية والمنهجية تختلف من شخص إلى آخر، وهنا يأتى التجديد فى المنهج والطريقة التى انتبه بها إلى الأشياء.

- والعمليات النوعية الخاصة بالانسان كالتجريد وتكوين التصورات، وإصدار الأحكام، والقيام بالاستدلالات، كلها عند مفكرنا تفترض سلفاً الانتباه كشرط أساسى لها. غير أن ما يعنينا هنا هو ما يقصده مفكرنا من معان تكشف لنا عن طبيعة التفكير الفلسفى عنده.

- فالتجريد هو الانتباه إلى خصائص معينة فى الشئ واستبعاد خصائص أخرى ... وهو نتيجة للانتباه إلى نقاط الاتفاق فى الأشياء واستبعاد نقاط الاختلاف. وهو الخطوة الضرورية فى تكوين التصورات؛ فالتصور هو الفكرة المجردة للطابع الذى يتفق فيه عدد من الموضوعات الجزئية.

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٨٦.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وجدير بالذكر أن الفكرة المجردة رغم أنها فكرة عقلية، إلا أن أصلها تجريبى، لأنها تنشأ من الانتباه إلى بعض خصائص الموضوع أو لعدد من الموضوعات المتشابهة واستبعاد الخصائص الأخرى، فحين نُكَون تصوراً عاماً عن المربع ننتبه إلى موضوعات مربعة متعددة ثم نسقط منها المواد التى تتركب منها هذه الموضوعات، أى نسقط مادتها بما فى ذلك المكان والحجم ... إلخ، ونُبقى على الصورة أو الشكل ... وبذلك نكون فكرة عن الطابع الذى تتفق فيه هذه الموضوعات أى نكون تصوراً للمربع(١) غير أن ما يختلف فيه مفكرنا عن هيوم مثلاً هو أن مفكرنا يتكلم عن الطابع العام أو الصورة العامة أى التصور العام الذى يجمع عدداً من الموضوعات، لكن هيوم يرى أن الكلى يعتمد على جزئى واحد مفرد يكون ممثلاً لغيره(٢) .

وبهذا نستطيع أن نستنتج فيما يتعلق بالألفاظ الكلية المجردة، أو التصورات المجردة – أنه إذا كان هيوم من الاسميين أو زعيماً لهم باعتبار أن أى لفظ كلى عنده كلفظ "إنسان" مثلاً هو كأى اسم آخر أسمى به هذا الفرد أو ذاك، فإن الأمر عند مفكرنا يجعلنا نصنفه ضمن فريق التصوريين – اتباع أرسطو – فكلمة – إنسان – مثلاً لا تشير عندهم إلى زيد وحده، أو إلى عمرو وحده، لكنها تشير إلى كائن مثلها فيه التعميم والتجريد، لكن هذا الكائن لا هو فى دنيا الأفراد الجزئية، (كما عند هيوم) ولا هو فى عالم فوق هذا العالم (كما زعم أفلاطون) إنما هو كائن فى عقل أى فرد منا، فعند كل فرد منا فكرة أو تصور مجرد، أقامه فى رأسه نشير إليه بالكلمة العامة إنسان(٣) . هذا الكائن جاء نتيجة انتقاء صفات معينة واستبعاد صفات أخرى، أى جاء نتيجة فعل الانتباه نفسه.

وحتى لو قال هيوم وباركلى إنه من المستحيل أن نجرد شيئاً من شئ آخر، أو أن نتصور الخصائص منفصلة – لأنها لا توجد منفصلة على الاطلاق، وأن الكلى يعتمد على جزئى يكون ممثلاً لغيره، فسوف يبقى صحيحاً فى نظر مفكرنا أنه بفضل الانتباه وحده إلى

(١) المصدر السابق، ص ٨٦-٨٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٧.
(٣) راجع هيوم للدكتور زكى نجيب محمود، ص ٤٣-٤٤.

نقاط التشابه بين أعضاء الفئة الواحدة واستبعاد نقاط الاختلاف أن نعرف الجزئى الواحد على أنه ممثل للفئة بأسرها، ومن هنا فما يهم مفكرنا فى هذه النقطة أن عملية التجريد وتكوين التصورات مشروطة مقدماً بالانتباه وما يقوم به من انتقاء واختيار(١).

وقل مثل ذلك فى الحكم؛ فالحكم هو الفعل الذى يحتل مضموناً فكرياً إلى واقع متجاوز لذلك الفعل، ونحن فى مثل هذه الإحالة للمضمون الفكرى إلى الواقع المقابل ترانا نقارن بين تصورين من حيث علاقتهما بموضوع مشترك. وطالما أن الحكم يتألف من مجموعة من التصورات، وطالما أن التصورات جاءت نتيجة انتقاء صفات معينة واستبعاد صفات أخرى، فان الحكم – بالتالى – يفترض مقدماً الانتباه الذى يختار ويرفض، وهو ما يريد أن يؤكده مفكرنا.

ويمكن أن يقال نفس الشئ فى عملية الاستدلال، فمهما يقال عن الاستدلال من آراء فسوف يبقى فى النهاية أنه إدراك لعلاقات جديدة ... وإدراك علاقات جديدة بين تصورين تستلزم بالضرورة درجة من التجريد – تجريد للخصائص الجزئية التى نجد أنها ترتبط معاً بهذه الطريقة أو تلك، والتجريد كما قلنا هو انتباه طارد(٢) أى هو نتيجة للانتباه إلى نقاط الاتفاق فى الأشياء واستبعاد نقاط الاختلاف أوالعكس.

ويتضح مما سبق أن الطابع العام للتجريد وللتصور وللاستدلال عند مفكرنا هو طابع يجمع المثالى والتجريبى معاً، يجمع الذاتى والموضوعى، تأكيداً لنشاط الذات وفاعليتها على موضوعها، وهو ما يقودنا إلى الحديث عن النشاط الذاتى.

ثانياً : النشاط الذاتى (نشاط الذات) Self Activity :

١ – العلاقة بين الفعل والتفكير :

يرتبط التفكير الفلسفى عند مفكرنا بنشاط الذات ارتباطاً وثيقاً، حيث تكون العلاقة بينهما هى علاقة الجزء بالكل، فالتفكير الفلسفى هو فعل من أفعال النشاط الذاتى، حيث

(١) الجبر الذاتى، ص ٨٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٨.

يثبت مفكرنا أن الإنسان فى حالة الانتباه يكون إيجابياً فعالاً، وليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية، بل هو مبدع خلاق يضيف إلى الوجود خلقاً جديداً، وهذه الرؤية تعتمد أساساً على رؤيته للذات بوصفها ثنائية الانتباه إلى موضوع ما، أو هى وحدة الفاعل السيكوفزيقى بمقدار ما ينتبه إلى شئ ما، وتفسيره لهذا الانتباه على أنه "ليس مجرد حالة من حالات التقبل بل هو فعل"(١) ، والفعل يقتضى الفاعلية لتحقيق ماهية الذات نفسها، لذلك يصف مفكرنا الذات بأنها "أساساً نزاعة وليست متأملة"، فالفرد فى حالة الانتباه "يفعل" أى أنه يقوم بعمليتى انتقاء ورفض دون أن ينطبع انطباعاً سلبياً بالموضوع الذى يوجد أمامه"(٢) . وهنا تظهر مشكلة العلاقة بين "التفكير" و "الفعل" أو بين الحدث السيكولوجى والتغير الموضوعى.

يفرق كثير من الفلاسفة بين الفعل والتفكير - ومنهم هيوم(٣) - ويقيمون التعارض بينهما على أساس أن الإنسان إما أن يفكر أو يفعل، وحين نفكر لا نفعل وحين نفعل لا نفكر، ومعنى ذلك أنهم يقصرون الفعل على الحالات التى نتعامل فيها مع الأشياء المادية وحدها تلك الحالات التى نحدث فيها تغييراً فى العالم المادى، أما حين نفكر فهم ينظرون إلى هذه الحالة على أن المرء يتعامل فيها مع أفكاره الخاصة وحدها، فالفعل عند هؤلاء الفلاسفة هو واحد من لونين من نشاط الذات يتعارض مع التفكير فى اتجاه مقصده. فالذات تظهر فىحالة الفعل بوصفها فاعلاً يسعى إلى إحداث تغيرات فى العالم، أما فى حالة التفكير فهى تظهر بوصفها عارفة تسعى إلى إحداث تغيرات فى وعينا بالعالم(٤) .

ولما كان مفكرنا يجعل ماهية الذات هى فعل الانتباه، فإنه يفهم الفعل على أنه "فعل باستمرار سواء أكان يسعى إلى إحداث تغيرات فى العالم المادى، أم إلى إحداث تغيرات فى وعينا بهذا العالم، فالفرد يفعل كلما انتبه، وهو يفعل ذلك باستمرار كائناً ماكان موضوع انتباهه ... وفعل الفاعل واحد وهو نفسه باستمرار يوجهه أحياناً نحو الأفكار، ويوجهه

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٥-٩٦.
(٣) راجع : ديفيد هيوم للدكتور زكى نجيب محمود، ص ١٤١.
(٤) الجبر الذاتى، ص ٩٦.

أحياناً أخرى نحو الحركة، وعلى ذلك فالتفكير لون من ألوان الفعل، وهو ليس شيئاً يتعارض مع الفعل، ومن الخطأ - عند مفكرنا - أن نفصل بين الفعل والتفكير، فالفصل بينهما على أساس أن أحدهما "فعل" والآخر "فكر"، أو أن أحدهما "مادى" والآخر "ذهنى" هو فصل مفتعل كاذب لأنهما معاً يخصان فرداً واحداً متكاملاً هو الفرد السيكوفزيقى بأكمله(١).

لذلك يؤكد مفكرنا دائماً على أن الإدراك الحسى فعل، والتفكير فعل والتذكر فعل، والإرادة فعل، وهى كلها حالات أو أمثلة للانتباه إلى موضوع معين، هذا الموضوع فى كل حالة من هذه الحالات يتسم بمجموعة من الخصائص المعينة، والفكرة هى نتيجة التفكير. والفعل المراد هو نتيجة الإرادة - وهذه كلها هى فى الوقت نفسه نتائج للفعل الأساسى للذات أى لفعل الانتباه، وإذا ما تساءلنا مع مفكرنا عن طبيعة فعل الانتباه، كان معنى ذلك أننا نتساءل عن طبيعة : فعل الإدراك الحسى، والتفكير والإرادة ... إلخ(٢) .

٢- الفلسفة وطبيعة الفعل :

يؤكد مفكرنا على ضرورة أن تقوم الفلسفة بدراسة طبيعة الفعل، تلك الطبيعة الجامعة لكل ألوان التفكير والإرادة، وجميع حالات الانتباه من فكر وحركة، معنى ومادة ... إلخ.

لذلك يمدح مفكرنا ويؤيد موقف كانط فىدراسته للفلسفة النظرية والفلسفة العملية معاً، وتأكيده وتحليله لطبيعة الفعل حيث يعتبر هذا الموقف من كانط أحد المنجزات العظيمة التى قام بها والتى رفعته درجة عالية فى تاريخ الفلسفة(٣) ، فنحن فى حاجة ماسة لإثارة التساؤل حول صور نشاط التفكير الناتج عن نشاط الذات فى حركتها "النزاعة" أو نشاطها المستمر المتحرر من القيود الدجماطيقية المكبلة لحركة الفعل، والمؤكدة فى الوقت نفسه على أهمية ما يقوم به النشاط الذاتى فى المعرفة، لذلك يصف مفكرنا - مؤيداً كانط فى ذلك - "الفيلسوف الذى يسعى إلى العودة إلى الافتراضات الدجماطيقية القديمة، متغاضياً عن

(١) المصدر السابق، ص ٩٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٨.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

المشكلة التى أثارتها معرفتنا للذهن من أنه يقوم بدور ما فى تكوين المعرفة وأنه ليس مستقبلاً فحسب – مثل هذا الفيلسوف لابد أن نعتبره ساذجاً"(١) .

وبذلك يرفض مفكرنا الواقعية الساذجة التى تغض النظر عن نشاط الذات، من هنا يؤكد على أهمية دراسة طبيعة الفعل. فالفعل عنده كلمة مزدوجة الدلالة، الفعل فى حالة الأداء Acting ويسمى العمل، والفعل وقد انتهى وهو ما يسمى نتيجة العمل أو محصلته، هناك إذن طرفان، طرف داخل الفاعل نفسه، وطرف خارج هذا الفاعل، والفعل فى حالة الأداء بما أنه شئ داخل الفاعل نفسه، فلا يستطيع أن يخبره سوى الفاعل ذاته عن طريق الوعى الذاتى للأنا، وتظل الأنا واعية بنفسها عن طريق آدائها لفعل ما حتى فى الظروف التى نفقد فيها إدراكنا الحسى بعضو من أعضاء الجسد، فلا يكون الحسى هو طريقنا إليه، بل الطريق هو وعى الأنا بنفسها وعياً مباشراً بما تنشط به من فعل(٢) .

وما يعنينا من "الفعل" هنا تأكيد مفكرنا على الصلة فى الفعل بين الحدث السيكولوجى والتغير الطبيعى، وهل الفعل مجرد تتابع أحداث كما يحدث فى عمليات الطبيعة أم لا ؟، وهذا يقتضى الحديث عن فكرة التغير والرابطة السببية بين الحدث الذى يمثل الجانب الذهنى والحدث الذى يمثل التغير الموضوعى.

٣- العلاقة بين الفعل والتغير :

إذا كان مفكرنا يريد أن يحدد المعنى الدقيق للعلاقة بين ذهن الفاعل وبين التغير الذى يحدث عن طريق التسليم بأن الحدث السيكولوجى يستلزم فاعلاً، وفكرة الفاعل تتضمن فكرة الفعل المطلوب تفسيرها فهذا يعنى أنه يسير فى دائرة مغلقة(٣) . غير أن مفكرنا يخرج من هذه الدائرة المغلقة عن طريق التمييز بين العملية التى تكون "فعلاً" والعملية الطبيعية، وذلك بإيضاح الخصائص المعنية التى تميز الأفعال عن أحداث الطبيعة، فالعملية لكى تكون فعلاً، فإن الفاعل لها لابد أن يكون على وعى بما يعمل، وهو يعمل هذا الفعل لأنه يريده، وهذا

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٠.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠٤.

يعنى أن الفعل لا يكون فعلاً ما لم يكن غرضياً، فالغرضية سمة السلوك البشرى، وهى نفسها الخاصية التى تميز الفاعل عن الأجسام المادية والتى تميز الأفعال عن أحداث الطبيعة وعملياتها.

وستلعب فكرة الغرضية دوراً مهماً فى الجبر الذاتى وذلك لأن فكرة "الغرض تتضمن الفرق كله والاختلاف بأسره بين الفعل البشرى على نحو ما يقوم به الفاعل السيكوفزيقى، وبين سلسلة الحوادث المتتالية التى يعقب بعضها بعضاً كما هى الحال فى حوادث الطبيعة(١) .

إذن لابد من الاعتراف بوجود الاختلاف الواضح بين العمليات الطبيعية وبين الموقف الذى يتطلب عناصر بشرية مثل "الفاعل" و "الفعل" و "الوعى" و "الإرادة" و "الغرضية" تلك العناصر التى تؤلف وحدة واحدة تحقق ماهية النشاط الذاتى، لذلك يؤكد مفكرنا أن "الفعل الذى يقوم به الفاعل السيكوفزيقى يتميز بخصائص معينة تجعله فريداً من نوعه من ناحية، وتباعد بينه وبين العمليات التى تحدث فى الطبيعة تباعداً تاماً من ناحية أخرى"(٢) .

ويترتب على الاعتراف بوجود مثل هذا الاختلاف الواضح بين الفعل وأحداث الطبيعة، إن الزعم بأن الفعل يمكن تحليله إلى حوادث ترتبط فيما بينها ارتباطاً سببياً، مثل هذا الزعم فى نظر مفكرنا هو تناقض ذاتى صريح وواضح(٣) لذلك يرفض تحليل الفعل الذى يجعل من نشاط الذات – فى حالة الفعل – ومن التغير فى العالم الخارجى حدثين يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطاً "خارجياً" لأن ذلك يسيئ فهم طابع الفعل وخاصيته، بل يلغى الفعل إلغاءً تاماً، لأنه يعنى أن فى استطاعتنا أن ننظر إلى نتيجة الفعل فى استقلال كامل عن الفعل الذى تمت به هذه النتيجة وهو يعنى أيضاً إمكان النظر إلى نتيجة الفعل لا على أنها فعل تم، بل على أنها حادث وقع مصادفة(٤) .

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٥.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٣-١٠٤.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠٥.
(٤) المصدر السابق، ص ١٠٦.

ولما كانت كلمة "الفعل" عند مفكرنا كلمة مزدوجة الدلالة تعنى : الفعل فى حالة الآداء والفعل وقد انتهى، وأن الفعل فى حالة الآداء هو إحداث تغير فى الوجود الداخلى (داخل الإنسان) أو الوجود الخارجى فى العالم عن طريق إحداث مظاهر مختلفة هى التى يطلق عليهااسم الأفعال التامة Acts أوالأعمال المنتهية[١] . فإن الفرد فى حالة الفعل يكون فاعلاً نشطاً إيجابياً فعالاً، ذلك لأن الفعل إنما يعنى إحداث تغير فى الوجود. والفعل وقد انتهى (العنصر الثانى من عناصر الفعل) هو التغير الذى يحدث. وهو نتيجة هذا الفعل الذى يستطيع الملاحظ مشاهدتها سواء عن طريق الملاحظة الخارجية، إن كان هذا التغير هو حركة جسمية، أو عن طريق الاستبطان إذا كان فكرة[٢] . ويلاحظ هنا أن مفكرنا لا يرفض المنهج الاستبطانى (عند هيوم) ولا يرفض منهج الملاحظة الخارجية (عند السلوكيين) على الاطلاق. إنما يرفض استخدامهما للبحث عن النفس، ويقبل استخدامهما فى الوقائع الخارجية (الفعل وقد انتهى)، لذلك فهو يؤكد أن الفعل فى حالة الأداء Acting (الطرف الأول أو العنصر الأول من الفعل) فهو جانب داخلى لا يستطيع أحد على الإطلاق ملاحظته، وإنما يمكن للفاعل نفسه أن يخبره حين يكون فى عملية الفعل، وأن يستنتجه حين يفحص الموقف فحصاً استرجاعياً أعنى حين يسترجع ما حدث[٣] .

وإذا كان مفكرنا قد حلل الفعل إلى جانبين : أحدهما داخل الفاعل نفسه، وهو الحادثة السيكولوجية، والآخر هو الحادثة الفزيائية التى أحدثها الفعل؛ فإن المشكلة ليست فى هذا التحليل ذاته؛ بل تكمن فى الانتقال من أحد هذين الجانبين إلى الجانب الآخر وهو ما يعترف به مفكرنا[٤] الذى يرى أن "الفرد فى حالة الانتباه يقوم بفعل ما، أى أنه يعمل شيئاً ما، وهذه الفكرة تقود إلى نتيجة هى : أن الفرد يرتبط - على نحو ما - بموضوع أو بفكرة، وتعتمد طبيعة الانتباه على طبيعة هذه العلاقة نفسها (أى الانتقال بين الجانبين الداخلى والخارجى)، ويعترف مفكرنا بعجزه عن السير فى هذا التحليل أبعد من ذلك، وكل ما يستطيع قوله

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٩.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٥.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠٥-١٠٦.
(٤) المصدر السابق، ص ١٠٦.

والتأكيد عليه بصدد هذه العلاقة هو أنها ليست مجرد سياق متتابع(١) ويؤكد هنا ما رآه بوزانكيت فى بحثه مبدأ الفردية والقيمة حيث قال : "حين تكون فاعلاً ... فإن ذلك يعنى أنك "سبب حر ولست سبباً طبيعياً، أعنى أنك لست مجرد حد فى سلسلة متتابعة لا يدركها إلا الملاحظ وحده، لكنك تكون عالماً يعيد تشكيل نفسه بفضل طبيعته وبفضل مضمونه، وأنت حين تفعل ذلك فإنك توسع من نطاق حدودك، وتمتص وتطبع بطابعك شيئاً كان من قبل غريباً عنك"(٢) .

ما سبق يوضح أن الفعل يحقق هدفاً مزدوجاً داخلياً وخارجياً، إذ يحدث تغيراً ذاتياً وموضوعياً، سيكولوجيا وفيزيقياً، فيهدف إلى إعادة تشكيل النفس، إلى جانب تأكيد أن النفس طابعة وليست مطبوعة، لأنها تطبع ما كان غريباً عنها كما هو واضح فى النص السابق. وهذا يقودنا إلى إيضاح فكرة "التغير" التى ترتبط إرتباطاً وثيقاً بفكرة "الغرضية" وفكرة "الإرادة"، ويوضح أيضاً معنى السببية فى الفعل الإرادى. حيث يقابل مفكرنا بين الفعل وقد انتهى (نتيجة الفعل) وبين الحادثة على اعتبار أن كليهما معاً تغيرات تحدث فى الوجود ويمكن للمشاهد ملاحظتها، غير أن التفرقة بينهما لا تكمن فى أى اختلاف فيما نلاحظه من تغيرات، وإنما تعتمد على نوع الحدوث، فالتغير الذى نلاحظه لا يمكن أن نطلق عليه اسم "الفعل" - عند مفكرنا - إلا إذا قصد إليه فاعل وأحدثه أما إذا كان حدوثه لم يكن نتيجة قصد فاعل، أى أنه يخلو من الغرضية فهو فى هذه الحالة يصبح حادثة وليس فعلاً(٣) .

وهنا تتجلى فكرة "القصدية" لتوضح لنا كيف استفاد مفكرنا من هذه الفكرة عند هوسرل، ليوظفها فى تأكيد الجبر الذاتى، عن طريق تأكيد أن خبرتنا بالفعل فى حالة الآداء هى وحدها التى تجعلنا نستطيع التفرقة بين الأفعال والحوادث ... ويميل مفكرنا إلى الاعتقاد بأن كل تغير فى الوجود عبارة عن فعل، ويستبعد إمكان وقوع حادثة بغير فاعل قصد إخراجها إلى حيز الوجود لذلك يؤكد أننا حين نقول عن بعض التغيرات التى نلاحظها

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) ب. بوزانكيت : "مبدأ الفردية والقيمة"، ص ٦٦، نقلاً عن الجبر الذاتى، ص ١٠٧. أيضاً الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، جـ ١، ص ٤٢٧ فما بعدها.

(٣) الجبر الذاتى، ص ١٠٧.

إنها فعل فإن ذلك يعنى أننا نقدم تفسيراً لها، لكن إذا قلنا إنهـا حادثـة فـإن الأمـر يحتـاج إلـى شئ آخر يفسر حدوثه(١) .

ومن هنا فإن القول بأن وقوع حادثة من الحوادث لا يفسر نفسـه بنفسـه وإنمـا يحتـاج إلى شئ آخر يفسره هو الذى أدى إلى ظهور فكرة السببية. وفكرة السببية هى مصدر آخر للتغير غير الفـاعل وهـو مصـدر لا يتضمـن قصـداً(٢) . وهـذه الفكـرة فكـرة تنـاقض نفسـها بنفسها، لأن الفكرة التى تقـول إن للحادثـة سـبباً هـو الـذى أحدثهـا هـى محاولـة للتفكير فـى الحادثة بطريقة مماثلة للتفكير فى الفعل، بينما نحـاول فـى الوقـت نفسـه أن ننكـر أنـه يمكـن ردها إلى فاعل. فالسبب هو المسئول عن وقوع الحادثة، وهو شئ غير الفاعل، وبالتـالى لا يمكن أن يكون مسئولاً عن شئ، ولا يمكن أن يحدث شيئاً، وهكذا نجد أن السبب هو فى آن معاً فاعل وغير فاعل(٣) . لذلك اتخذ مفكرنا موقفاً من السببية نوجزه فيما يلى :

٤- موقف من السببية :

فى مناقشة المذهب الجبرى يتناول مفكرنا موقف الفيلسوف الجبرى من السببية التـى تعنى عدة نقاط أهمها : أن السببية تسود الطبيعة وتتحكم فيها. والأحـداث الذهنيـة لا تتدخـل فى السلسلة السببية، والسلوك البشـرى مطـرد مثلـه مثـل أحـداث الطبيعـة، غيـر أن مفكرنـا يعترض على هذه المبـادئ ليوضـح أن الأسـاس الـذى يعتمـد عليـه مبـدأ السـببية ذاتـه وهـو الانتظام والاطراد فى الطبيعة ليس رابطة ضرورية، فليس ثمة ضـرورة منطقيـة فـى قـانون الطبيعة، فهو بذاته - من وجهة نظر مفكرنا - ليس يقيناً من الناحية الحدسية، ولا هو يمكن استنباطه من مقدمات منطقيـة يمكـن هـى نفسـها أن تكـون يقينـاً بـالحدس : فالشـك فـى هـذا القانون أو إنكاره لا يستلزم الوقوع فى التناقض، وهنا يرى مفكرنا أن مبدأ السـببية ليـس إلا مسلمة مقيدة وضرورية لتقدم العلم، وحين نعبر عن معرفتنا بعـالم الواقـع فـى قضايـا عامـة هى التـى نسـميها بـالقوانين العلميـة، وهـى لا يمكـن أن تكـون ممكنـة إلا علـى افـتراض أن

(١) الجبر الذاتى، ص ١٠٩.
(٢) المصدر السابق، ص ١١٠.
(٣) المصدر السابق، ص ١١٠-١١١.

الحوادث تقع فى اطراد دقيق. غير أن مفكرنا يلفت النظر إلى أن مبدأ السببية إن كان قد برهن على أنه مفيد من الناحية المنهجية فإنه لا يبرهن على أنه صحيح من الناحية الانطولوجية. ونحن نستخدم لفظ السببية فإننا نستخدمه ليعبر عن مثلنا الأعلى أكثر مما نستخدمه كتسجيل للواقع(١) .

وإذا كان لفظ السببية أُسيئ استخدامه بكثرة من وجهة نظر مفكرنا فما هو البديل لهذا المبدأ ؟ يشير مفكرنا إلى رأى برتراندرسل الذى ذهب إلى أن التتابع المنظم الذى نلاحظه تجريبياً يحل محل السببية، غير أن القوانين الخاصة بالتتابع قد يحل محلها قوانين مختلفة أتم الاختلاف بمجرد ما يصبح العلم ناجحاً، فقانون الجاذبية سوف يوضح مايحدث فى أى علم متقدم. ففى حركات الأجسام التى يجذب بعضها بعضاً لا يوجد شئ اسمه سبب ولا شئ اسمه نتيجة لكن هناك مجرد صيغة فحسب(٢) ، وإذا كانت القوانين العلمية لا تعتمد فى دوامها على أى تشابه للأسباب والنتائج، فإنها تعتمد على تشابه العلاقات بل تشابه المعادلات التفاضلية، والذى يريد أن يؤكده مفكرنا أن فكرة التتابع أو فكرة "العلاقات ذاتها" ليست واضحة ولا مفهومة فى حالة الإرادة، لذلك فهو يأخذ بمبدأ الترابط الغائى وتقسيم كانط للسببية : إلى سببية ظاهرية، تختص بالتتابع المنظم للحوادث وتنطبق على عالم الطبيعة، والسببية النيومائية Noumenal التى تتميزعن السببية التجريبية ويسميها كانط بسببية الحرية أو العقل Intelligence ، وهى تنتمى إلى الإنسان، والسلوك الذى يقوم على أساس من العقل يعتبر كافياً لمثل هذه السببية، لأن العقل كما يقول كانط وهو ما يوافق عليه مفكرنا – لا يستسلم للدافع المعطى تجريبياً، ولا يتبع نظام الأشياء كما تبدو بوصفها ظواهر، لكنه يشكل لنفسه بتلقائية تامة، نظاماً جديداً طبقاً لأفكار يطوع لها الظروف التجريبية(٣) .

---

(١) المصدر السابق، ص ١٩٨-١٩٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٠١.
(٣) نقد العقل الخالص، ترجمة ف. ماكس موللر F. Max Muller عن الجبر الذاتى، ص ٢٠٥.

ويوافق مفكرنا على التقسيم الكانطى للسببية، حيث ميز بين نوعين من السببية؛ سببية ميتافيزيقية وسببية تجريبية، ويقارن بينهما، ليخرج بتصور ثالث يجمع فيه بين "السببية" و "الحرية"، فيرى أنه من الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حراً، ويبرهن مفكرنا على ذلك عن طريق التفرقة بين الشرط الذى يكون ضرورياً للمشروط، وبين الشرط الذى يكون ضرورياً وكافياً فى آن معاً، وهذا الأمر تطلب منه عرضاً للسببية الميتافيزيقية، وعرضاً للسببية التجريبية، كما يتطلب عمل مقارنة بين التصورات الميتافيزيقية والتصورات التجريبية للسببية، ليخرج بتصور ثالث يقع بين الطرفين الأقصيين، وهو القول بأن الشرط قد يكون ضرورياً للمشروط دون أن يتبعه المشروط بالضرورة(١) .

لذلك أثبت مفكرنا أن الجبرية التامة واللاجبرية الخالصة مذهبان خاطئان. فأحدهما (المذهب الجبرى) يزعم أن لكل شئ سبباً وينتهى إلى إنكار حرية الإرادة، بينما يفترض الآخر الحرية كحقيقة مقررة وينكر أن يكون للإرادة سبب. ولذلك رأىمفكرنا أنه من الجائز أن يكون كل مذهب منهما محق فيما يؤكده مخطئ فيما ينكره، ليصل إلى أنه من الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذاالسبب نفسه مع ذلك حر. فيجعل الإرادة مشروطة وحرة فى آن معاً، وهو ما يعنيه "بالجبر الذاتى". فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطاً سببياً بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه ما دامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهى فى الوقت نفسه حرة لأنها ليست نتاجاً ضرورياً لشئ آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسيرالفعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو بانجازه له على هذا النحو يكون محدداً بذاته أو مجبراً ذاتياً(٢) .

وعلى ذلك فإذا كان الشرط "(أو السبب) أو "المقدم فى السببيّة الميتافيزيقية ضرورياً وكافياً، وفى السببية التجريبية لا هو ضرورياً ولا كافياً فهو فى هذا التصور الثالث : تصور ضرورى لكنه ليس كافياً"(٣) .

---

(١) راجع الجبر الذاتى، ص ٢٥٦ وما بعدها.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٦.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٥٨.

وعن طريق التفرقة بين عالم الغايات، وعالم الحوادث، وما يتعلق بهما من خصائص، يرى مفكرناأنه لا يمكن تطبيق السببية على الأفعال الإرادية، إذا ما كنا نعنى بهذه السببية تتابعاً [illegible]جاً للحوادث يقوم على أساس الملاحظة، فالغاية ينبغى أن نصل إليها بالفكرة، إنها جزء من الفكرة نفسها، فهى أساس لمشاركة الفكرة فى فعل الإرادة، ولكنها ليست مفروضة على الفاعل. فليس هناك عند مفكرنا عنصر غائى خارجى يتعلق بالسبب الغائى، إذ ليس ثمة شئ وراء الفكرة التى تطور نفسها وتظهر، فلو أنجزت الفعل "س" من أجل الغاية "ص"، فإن "س" و "ص" نفسيهما قد كانا عنصرين مثاليين فى الفكرة، وليس صحيحاً أن "ص" هى سبب "س"، والتتابع الزمنى فى هذه العملية ليس هو "ص – س". أما من حيث الواقع فإن التتابع هو فكرة "ص" ثم فكرة "س" بوصفها وسائل ممكنة، ثم انجاز الفعل "س" وبلوغ الغاية "ص".

ويفرق مفكرنا بين فكرة "ص" و "ص" نفسها، فالفكرة تسبق الوجود فى حالة الإرادة، ففكرة "ص" تأتى أولاً، لكن "ص" نفسها تأتى فيما بعد أن تتحقق أخيراً. وفكرة "ص" ليست بالطبع هى نفسها "ص". ولا يمكن فى عملية السير هذه أن تكون "ص" نفسها سبباً لـ "س" والواقع أنها ليست سبباً قط لأى شئ فى مثل هذه العملية(١) .

ومفكرنا إذ يفرق هنا بين "الفكرة" و "الوجود" وعملية السير حين يتم الشروع فى إنجاز الفكرة، أو البدء فى تحقيق الفكرة بالفعل، فإنه يفرق ويُميز بين الفكرة ووجودها وبين الوسيلة والغاية، وليس فى الأمر سبب ومسبب، وإنما هو تتابع بين الفكرة وتحققها أو بين المنهج وتطبيقه. وكذلك يرفض مفكرنا القياس الكمى لمضمون الانتباه فى لحظة معينة ويعتبره أمراً محالاً ... إذ يقول : "دعنا نفترض ذلك الفرض المحال وهو أن مضمون الانتباه فى لحظة معينة يمكن قياسه؛ واضح أن ذلك لا يكون ممكناً إلا فى حالة واحدة هى إذا ما كان الانتباه يوجد على الاطلاق لهذا الموضوع المعين فى تلك اللحظة المعينة، لكن الانتباه نشط يحمل سببه فى جوفه، وهذا يعنى أننا لن نستطيع التنبؤ بأنه فى هذا الوقت أو ذاك سوف ينتبه هذا الفرد المعين إلى ذلك الموضوع المحدد". ومن هذا المنطلق يرفض

(١) راجع الجبر الذاتى، ص ٢٠٦-٢٠٧.

مفكرنا الحتمية ويرى أنها لا تنطبق على الموجودات البشرية، وكذلك يرفض القياس الكمي الذى تخضع له الإحساسات والوجدانات ونشاط الانتباه، لأنها كلها أمور تجاوز هذا التقدير الكمي، ومن هنا يرفض دعوة الفيلسوف الجبرى القائلة بأن الأحداث الذهنية لا تتدخل فى السلسلة السببية الآلية ... ورفضه هذا نابع من إثباته للانتباه بأنه نشاط يتسبب فى تغير ما دون أن يكون له نفسه مسبب، فهو يحول السلسلة الآلية ويوقفها ثم يبدأ سلسلة جديدة. وذلك لا يعنى خروجاً على قانون بقاء الطاقة. إذا ما اعتبرنا هذا القانون ممثلاً لحقيقة نهائية(١) . إنما يعنى تحقيقاً لمعنى العقل، أو بالأحرى لمعنى السببية النيومانية الكانطية أى سببية الحرية أو العقل التى تنتمى إلى الإنسان.

وفى رفض مفكرنا لدعوة الفيلسوف الجبرى القائلة بأن الحوادث الذهنية لا تتدخل فى السلسلة السببية الآلية، فإنه يدافع بذلك عن الانتباه النشط الذى يمارس فعله فى إمكانية تحويل السلسلة الآلية، أو إيقافها، أو تغيير مسارها دون أن يعنى هذا خروجاً على القانون الذى يحكم الطاقة إذا ما اعتبرنا هذا القانون ممثلاً لحقيقة نهائية(٢) .

وموقف مفكرنا هنا يذكرنا بالموقف ذاته فى مقالته "بين المعجزة والعلم" حين رأى "أن المعجزة لا تبطل القانون العلمى، بل هى تحول دون سريانه بفعل إرادى يتدخل فى الطريق"(٣) . وهو بذلك يدافع عن القصدية، حيث يرى أن "الجبرية هى إلغاء للقصدية، والتقرير غير القصدى ليس إلا لغواً"(٤) لأن الفيلسوف الجبرى "يزعم أن جميع التغيرات ليست إلا سلسلة من الحوادث التى تتشكل منها قوانين الطبيعة عن طريق الملاحظة التجريبية لانتظام تتابعها"(٥).

وهكذا لعبت القصدية - عند هوسرل - دوراً رئيسياً فى الجبر الذاتى، وفى رفض الموقف الجبرى المحض، الأمر الذى جعل الفاعل السيكوفزيقى عند مفكرنا هو نفسه سبباً

---

(١) راجع المصدر السابق، ص ٢١٩-٢٢٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٠.
(٣) راجع ص ١٩ من هذه الدراسة.
(٤) الجبر الذاتى، ص ١١١.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

كافياً للتغير. "فالذات هى الفاعل السيكوفزيقى بمقدار ما ينتبه إلى شئ ما، فهو حين ينتبه يفعل، ونشاطه نفسه يعنى أنه سبب كاف لما ينتج عن فعله"(١) من تغير، وما يرتبط بهذا التغير من فعل إ[illegible] .

لذلك يكون الموقف عند مفكرنا حالة من حالات الإرادة :

أ – إذا كانت الفكرة التى انتبه إليها هى فكرة تغيير الوجود.

ب – وإذا كان التغيير لابد أن يحدث بناء على الفكرة.

جـ – وبوساطة هذه الفكرة بفضل نشاط الفرد المنتبه دون مساعدة العوامل الخارجية.

د – ويشترط أن يحقق الفاعل نفسه حين يحقق الفكرة.

وقد تحدث مفكرنا عن هذه النقاط بالتفصيل(٢) .

وحين يناقش زكى نجيب محمود فكرة التغيير وشروطها والعناصر التى تتألف منها؛ يؤكد على أمور تحدد الاتجاه الفلسفى الذى يتبناه، فإذا كان هيوم لا يعول على التحقيق الفعلى للفكرة، فإن مفكرنا يرى أن معنى الإرادة لا يتحقق إلا إذا تحققت الفكرة تحققاً كاملاً، وتحقق التغير بالفعل، وهنا نستطيع أن نقول إنها إرادة حرة ... لذلك يؤكد على أن "الأفعال الإرادية هى وحدها الأفعال الحرة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة"(٣) وذلك لأن "عملية الإرادة تبدأ من الانتباه إلى فكرة معينة عن تغير ما وتنتهى بالتحقق الكامل لهذه الفكرة، وإذا نقص شئ ما فى هذه العملية المتكاملة فإنها لا تسمى إرادة، لكن إذا ما تمت العملية وتحقق التغير فلابد أن تكون حرة على الأقل بالمعنى السلبى للحرية الذى يعنى انعدام القهر الخارجى"(٤).

إن ثمة فارقاً بين الإرادة والرغبة عند مفكرنا، فالرغبة ليست مشروطة بالتحقق، أما الإرادة فلابد أن تكون حرة، "لأن الإرادة هى التحقق الفعلى لفكرة تغير يُراد إظهاره إلى الوجود، وحين تتحقق الفكرة بالفعل فلا معنى لقولنا إنها كانت معاقة أو ليست حرة"(٥) .

---

(١) الجبر الذاتى، ص ١١١.
(٢) المصدر السابق، ص ١٣١-١٥٧.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٩٢.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٩٣.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٩٤.

والحرية التى ينسبها مفكرنا للفاعل ليست هى الحرية التى تعنى انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية كما هى عند دعاة اللاجبرية، "بل هى حرية الجبر الذاتى التى تربط الفعل المراد بسببه، ومفكرنا يجعل شخصية الفاعل هى السبب الضرورى وإن لم تكن السبب الكافى للفعل المراد"(١) .

لكن كيف يحقق الفاعل نفسه ؟

يرى مفكرنا أن الفاعل يحقق نفسه فى حالة الإرادة لأنه يتحد مع فكرة التغير. لأن الفكرة التى ينتبه إليها تعبر عن شخصيته، أى أن الفكرة التى يأخذ بها الفرد ليعارض الوجود الفعلى القائم هى من إبداعه هو وقد اختارها لتلائم حياته بطريقة أفضل، فى حين أن فكرة الوجود الواقعى القائم بذاته المستقل عن الذات غريبة عن شخصيته.

من هنا ينشأ الصراع بين فكرتى عن التغير وبين طبيعة الوجود الواقعى القائم، أى الصراع بين ما "ينبغى" أن يكون وما هو قائم، أو بين "النظام المثالى" الذى تتحقق عن طريقه الذات المثالية، وبين النظام القائم، غير أن الفكرتين معاً (فكرة المثال المتصور وفكرة الواقع الذى أرفضه) تمثلان الجانب الموضوعى من الذات، بمعنى أنهما المكونات الضرورية للذات أو أنهما الذات بمعنى ما ... غير أن هذا الصراع ليس صراع الإنسان مع نفسه بل أن الإنسان هنا هو الخصوم المتنازعة وأرض القتال فى آن معاً(٢) .

ويأخذ الفرد بفكرة التغير معارضاً الوجود الفعلى القائم لأن الفكرة تلائم حياته بطريقة أفضل إذا ما أخذت فى كل منظم(٣) . إذن الفاعل يحقق ذاته إذا ما حقق هذا "الكل المنظم" أى النسق المتكامل للحياة، أو "النظام المثالى"، غير أن هذا يثير مشكلة هل يمكن أن يكون هناك نظام مثالى تتحقق عن طريقه الذات المثالية، وهو ما يمكن أن يختلف باختلاف الناس ؟ هذا يقودنا إلى معيار يوضح لنا الكمال الذى نقارن على أساسه النظم المختلفة ونقيّمها به.

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٢) راجع المصدر السابق، ص ١٤٦-١٤٨.
(٣) المصدر السابق، ص ١٤٨.

ويأخذ مفكرنا بمعيار يجعل الأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل، فالذات المثالية هى الذات العاقلة، ومعقولية النسق (أو النظام) الذى يسير عليه السلوك لابد أن تدوم دوام قوانين المنطق، وإذا لم يكن النسق الجديد نسقاً عقلياً، فهو ليس هو الكل المتكامل المثالى الذى ينبغى أن تتفق معه الأفعال الإرادية، ويظل الاتساق العقلى هو المقياس من وجهة نظر مفكرنا، فكلما اقترب هذا السلوك من هذا المقياس العقلى ارتفع من وجهة النظر الأخلاقية لأن الفاعل حين يسلك سلوكاً عقلياً يعبر عن طبيعة الحق. وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادى لابد أن يكون فعلاً أخلاقياً، لأن الفعل الإرادى ليس إلا تحققاً لذات الفاعل فحسب، لكن هناك بالطبع فارقاً كبيراً بين الفاعل الذى يحقق ذاته فقط، وبين الفاعل الذى يحقق ذاته المثالية العاملة التى تسير وفقاً للعقل(١) .

من الواضح أن مفكرنا يرتمى فى أحضان المثالية الترنسندنتالية، خاصة عند هوسرل، الذى حرص على أن يجعل العالم "معطى" من "معطيات" الخبرة المباشرة التى يحياها الإنسان فى صميم خبرته الواعية، وهذا الحرص قاده إلى الربط بين الذات والموضوع ارتباطاً جوهرياً، وإلى القول بأن عالم الأشياء يتوقف كلية على الوعى القائم بالفعل، وأن الحقيقة الواقعية مفتقرة دائماً إلى الاستقلال الذاتى، فهى لا تزيد عن كونها مجرد "قصد" أو "وعى"(٢) .

٥- الفرق بين الإرادة والتفكير :

إذا كانت الإرادة تعنى عند مفكرنا "تحققاً لفكرة الوجود المتغير - داخلياً أوخارجياً - وهى الفكرة التى يحقق الفاعل من خلالها ذاته المثالية ويعبر بالتالى عن هذه الذات، فإن الفرق بين الإرادة والفكر يتضح حين نعرف أن الإرادة لابد أن تُخرج الفكرة من حدودها العقلية لتتحقق فى الوجود، بينما الفكرة قد لا تتحقق، والفكرة فى حالة الإرادة تحتوى على توقع للنتيجة، بينما فى حالة الفكر النتيجة ليست متوقعة. مثال على ذلك "جمهورية أفلاطون" فهى فكرة-وليست إرادة، صحيح أن الفكرة فيها تتطور لكنها لا تتحقق، وحتى لو

---

(١) راجع المصدر السابق، ص ١٤٩-١٥١.
(٢) راجع : د. زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٣٨-٣٣٩.

تحققت لما كانت إرادة، لأنها لا تكون إرادة إلا إذا تحققت الفكرة وجاء تحققها هذا من داخل مضمونها نفسه بحيث تحقق وجودها الخاص، إلى جانب أن الفكرة المنتبه إليها في حالة الإرادة لابد أن تكون فكرة تغيير ينصب على الوجود، بينما الفكرة في حالة التفكير قد تكون انعكاساً للوجود كما هو بالفعل أو كما ينبغي أن يكون. و "الحقيقة" هي الفهم العقلي لنظام الكون بينما "الفضيلة" هي وضع الكون في نظام عقلي، والإرادة تعتمد على الفكر، فالفكر يكون المثل الأعلى والإرادة تحققه"(١) .

٦- بين المعرفة والإرادة :

يتحفظ مفكرنا على النظرية التي تجعل المعرفة والإرادة شيئاً واحداً، وذلك لأنه يرى أن الإرادة تتضمن المعرفة، لكن المعرفة لا تتضمن الإرادة بالمعنى الذي يراه للإرادة، وأي موقف يمكن معرفته معرفة جيدة إذا ما وجد الفكر لا الإرادة. وحتى إذا كان هناك ارتباط ضروري بين المعرفة والإرادة فان ذلك لا يعني أنهما متحدان في هوية واحدة : فالنزوع ليس هو المعرفة على الرغم من أنهما قد يرتبطان برباط لا يتغير، والعلاقة بين المعرفة والإرادة هي علاقة التواجد معاً، لكنها ليست علاقة الهوية(٢) .

فهناك فرق ثالث بين المعرفة والإرادة، وهو أنه في حالة الإرادة، فإن الفاعل يوجد (أو يجد) نفسه مع البديل الذي يختاره، لأنه يختار البديل الذي يعبر عن شخصيته، أما في حالة المعرفة فإنه يصدر حكماً، وإصدار الحكم لا يعبر فيه عن شخصية الفرد، فالحقيقة هي وحدها التي تفرض نفسها على الفاعل(٣) . وإذن الإرادة عند مفكرنا هي الانتباه إلى فكرة التغير حتى يظهر التغير المطلوب فعلاً في الوجود بنشاط الفاعل المنتبه إلى الفكرة، وبشرط أن يشعر الفاعل أن ذاته قد تحققت في هذا الفعل.

---

(١) الجبر الذاتي، ص ١٥٤.
(٢) المصدر السابق، ص ١٥٥.
(٣) الجهر الذاتي، ص ١٥٦.

الإنسان مبتدئاً لا منتهياً :

لكن المشكلة الرئيسية والمهمة التى ترتبط بالنشاط الذاتى هى "هل الفرد حين ينتبه يكون مبتدئاً أم منتهياً ؟ أى هل يكون محصلاً أم مبدعاً ؟ أهو نتيجة لظروف سابقة أم أنه سبب فحسب ؟ هل ننتبه إلى موضوع معين لأن عيوننا قد تحولت نحوه أردنا أو لم نرد، أم أن عيوننا تتحول نحو الموضوع المعين لأننا نقرر أن ننتبه إليه ؟(١) .

إن الرأى الذى يدافع عنه مفكرنا هو "أن الفرد فى حالة الانتباه مجبر ذاتياً، أى أنه محدد بذاته، فالفاعل فى حالة الانتباه يكون نشطاً أى أنه يكون سبب نفسه Self caused أى أنه يحمل سببه فى ذاته فهو ينتقى بطريقة نشطة ما يبدو أنه يساعد على البقاء، أو ما يحفظ وجوده(٢) . لذلك يرى مفكرنا – متابعاً فى ذلك وليم جيمس – أن الفكرة التى تجعل الخبرة مساوية لمجرد ظهور نظام خارجى أمام الحواس – كما عند الواقعيين – هى فكرة زائفة، لأن هناك ملايين الأجزاء من النظام الخارجى تظهر أمام حواسى لكنها لم تدخل قط فى خبرتى : لماذا ؟ لأنها لا نفع فيها ولا غناء بالنسبة لى، وهنا يبرز البُعد البراجماتى الذى يأخذ به مفكرنا – تأثراً بوليم جيمس – وعلاقة هذا البعد النفعى بالخبرة، وذلك لأن "خبرتى هى ما أوافق على الانتباه إليه، والأجزاء التى ألاحظها أو التفت إليها هى وحدها التى تشكل ذهنى – ومن ثم فالخبرة تصبح عماء مطبقاً بدون النفع الانتقائى. إن النفع وحده هو الذى يضفى خبرة وتأكيداً وضوءاً وظلاً، ومقدمة ومؤخرة – هو الذى يعطى للكلمة منظوراً واضحاً"(٣) .

من هنا يجعل مفكرنا الخبرة تتأسس على "النفع الانتقائى" المقصود أى التى تتأسس على القصدية الموجهة نحو موضوعها أو الغرضية المحددة بحفظ الوجود، هذه الخبرة هى الدليل والمرجع النهائى "للبرهنة الإيجابية على أننى فى حالة الانتباه لا أسلك فى فعلى

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٤.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) وليم جيمس "مبادئ علم النفس"، المجلد الأول، الفصل الحادى عشر، ص ٤٠٢، نقلاً عن الجبر الذاتى، ص ١١٥.

بسبب عوامل خارجية، ذلك لأننى حين أنتبه أكون شيئاً ولا أكون ممتلكاً لشئ ما، أى أننى انتقى، وأقبل بديلاً من البدائل الموجودة أمامى، فأختاره واجعله ملكاً لى وأوحد بينه وبين ذاتى، وذلك هو الجبر الذاتى أو التحديد الذاتى الذى يصنع فيه المرء ذاته ويجعلها على ما هى عليه"(١) .

وبما أن الخبرة هىالمرجع الأخير الأمر الذى يؤكد أن فكرة الحرية فكرة أصيلة وتظهر فى فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه. وهذه الفكرة مستمدة مباشرة من الخبرة العينية، كما يؤكد أيضاً أن فكرة الضرورة – من ناحية أخرى – مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية، وفكرة القانون التى هى أساس العلم – وبالتالى أساس المذهب الجبرى – ليست إلا تصفية وتنقية للوقائع العينية الموجودة فى خبرتى الخاصة"(٢) . إذن الخبرة ليست خبرة حسية محضة كما عند هيوم، لكنها خبرة خاصة بالتحديد الذاتى.

فالقوانين هى تجريدات من الوقائع الفردية العينية، ولا يمكن مطلقاً أن تكون التجريدات فى اتفاق كامل مع وقائع الخبرة الجزئية، فهى يمكن أن تتفق معها اتفاقاً كبيراً أو صغيراً لا اتفاقاً كاملاً. فالقوانين من هذه الزاوية تشبه الأشكال الهندسية التى يزيل الفكر ما فيها من نقائص كانت موجودة فى الجزئيات العينية للخبرة. فنحن لا نستطيع على الاطلاق أن نخبر الخط المستقيم استقامة مطلقة، أو الدائرة الكاملة الاستدارة، ومع ذلك فنحن نُكَّون هذه الأشكال تكويناً فكرياً مثالياً على أساس الوقائع العينية(٣) .

وهنا يتأكد لنا البُعد المثالى ذو الأساس التجريبى الذى يدل على رفض التجريبية المحضة والمثالية المحضة، بل القول بالاثنين معاً ... وقوانين الطبيعة تجريدات مثلها مثل الأشكال الرياضية، فنحن – كما يقول مفكرنا، لم نلاحظ قوانين"الطبيعة أبداً تتحقق فى كمال مطلق، لكننا نستطيع فحسب أن نزيل بالفكر النقائص الموجودة فى ملاحظاتنا الجزئية ومن ثم فقوانين الطبيعة التى هى حجر الزاوية فى بناء المذهب الجبرى ليست إلا تجريدات من

---

(١) الجبر الذاتى، ص ١١٥-١١٦.
(٢) المصدر السابق، ص ١١٧.
(٣) المصدر السابق، ص ١١٧-١١٨.

خبرتنا التى هى وحدها الحقيقية(١) ، على أن نفهم معنى الخبرة عند مفكرنا التى تترادف مع معنى النفس والذات والعقل(٢) . لذلك يقول "فى استطاعتك أن تنظر إلى الطبيعة على أنها جهاز ينظمه قوانين لا ترحم، لكنك قبل أن تفعل ذلك عليك أن تسلم أولاً بأن مثل هذا التصور مستمد من شئ آخر، وأن خبرتك بالوقائع العينية هى الأصل الذى اشتق منه"(٣) .

ويضيف مفكرنا قائلاً : "طالما ان خبرتك هى فى النهاية خبرة بفعل ما، أعنى خبرة بالانتباه والانتقاء، فإنها بالتالى خبرة بالجبر الذاتى أو التحديد الذاتى"(٤) .

لقد أراد مفكرنا، ما أراده هوسرل من قبل، وهو رؤية ما تنطوى عليه "معطيات" الشعور نفسها على نحو ما نعيشها فى صميم خبرتنا(٥) .

ولهذا فإن مفكرنا – مثله مثل هوسرل – لا يتصور الذات أو الوعى أو الشعور على أنه مجرد جزء من الوجود، و "إنما هو المبدأ الذى يكتسب بفضله أى موجود كائناً من كان كل ما له من قيمة، وكل ما له من معنى، بالقياس إلينا" فليس مفهوم "الوعى" أو الشعور أو الانتباه، مجرد مفهوم يشير إلى موجود ما من الموجودات، بل هو مفهوم أصلى يشير إلى مركز كل وجود، ويعبر عن الدعامة الأساسية التى تستند إليها سائر الموضوعات(٦) .

– خلاصة الموقف المعرفى :

يتحدد الموقف المعرفى عند مفكرنا بالخبرة، فليس فى استطاعتنا أن نجاوز خبراتنا، لأن "خبرتنا كما ندركها إدراكاً مباشراً وكما نحللها عن طريق الاسترجاع تظهرنا على أننا فى حالة الانتباه نكون مجبرين ذاتياً فى اختيار موضوع الانتباه، وليس ثمة إمكان لوجود معرفة – أية معرفة – بمعزل عن خبرتنا الخاصة لأنْ الخبرة هى مرجعنا النهائى، والعالم

---

(١) الجبر الذاتى، ص ١١٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٠.
(٣) المصدر السابق، ص ١١٨.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) د. زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٤٢.
(٦) راجع المرجع السابق، ص ٣٥٨.

هو عالم بالنسبة لنا، ومهما حاولنا أن نقول عكس ذلك فإننا مقيدون فى النهاية بما صادفناه فى خبرتنا"(١) .

وهكذا أراد مفكرنا أن يسير مع التطورات الأخيرة لفلسفة الظواهر عند هوسرل حين أراد أن يجعل الدعامة الأصلية التى يستمد منها كل حكم معناه وقيمته هى عالم الحياة المعاشة، ليجعل الصياغات العقلية والمفاهيم التصورية التى تحفل بها خبراتنا المعاشة فى الحياة ذات أصل وجودى، وهو ما يمتد أثره على الفلاسفة الوجوديين أمثال جبريل مارسل، وسارتر، وميرلوبونتى، حين يصطنعون "المنهج الفنومنولوجى" فى وصف الخبرات المعاشة للموجود البشرى، والاتجاه نحو عالم الحياة المعاشة، الذى هو أسبق من كل تصور أو تعليل. ولكن تطور الفنومنولوجيا على يد الوجوديين المعاصرين قد أظهر أن التحليلات الفنومنولوجية لا يمكن أن تتجرد تماماً عن الذات الفردية التى تقوم بعملية التحليل وهذا ما أكده مفكرنا فى الجبر الذاتى، حين أكد ما أكدته الظاهراتية والوجودية من أن الوصف الفنومنولوجى يعبر دائماً عن اختيار ذاتى ويكشف باستمرار عن تفضيل خاص يرجع إلى تلك الشخصية التى توجه مثل هذا البحث(٢) .

لهذا لا ينكر مفكرنا المعطيات الحسية، معطيات العالم بالفعل بما فى ذلك أنفسنا نحن – كما يقول وايتهد – فهذا العالم الفعلى ينتشر أمامنا للملاحظة فى شكل موضوعات لخبرتنا المباشرة(٣) ، ولا ينكر ما يقوله أفلنج Aveling من أن جميع معطيات الاعتقاد – حتى تلك المعطيات التى بلغت حداً كبيراً من الاتقان والأحكام فى طابعها العلمى أو الفلسفى– نستمدها مباشرة من خبرتنا التجريبية المباشرة، أو هى على الأقل ترتبط بهذه الخبرة بطريقة محددة تماماً بحيث يمكن التأكد منها(٤) .

---

(١) الجبر الذاتى، ص ١١٩.

(٢) راجع د. زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٤٠.

(٣) أ. ن. وايتهد : العملية والواقع Process and Reality ، ط أولى، ص د، نقلاً عن المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) ف. أفلنج "الشخصية والإرادة"، ط أولى، ص ٢٥، نقلاً عن الجبر الذاتى، ص ١٢٠.

لا ينكر مفكرنا دور المعطيات الحسية أو الخارجية، غير أن خبرة الوعى الذاتى، أوالجبر الذاتى – الخبرة الخاصة بالفاعل السيكوفزيقى – تظل هى المرجع النهائى والأساسى والضرورى، يقول : "إن الفرد فى حالة الانتباه يكون نشطاً فعالاً دون أن يكون لنشاطه سبب خارجى لكنه محدد بذاته"(١) . ودفاع مفكرنا عن النشاط الذاتى الحر هو دفاع عن الفعل الإرادى الفريد من نوعه الذى لا يعقب مقدمات لأنه فعل إنسانى يتجاوز دائرة التحديد والحتمية، رغم عدم إنكار وجود درجة معينة من الاطراد فيما يتعلق بالسلوك البشرى، غير أنه يرى أن هذا "الاطراد فى سلوك الإنسان لا يبرهن على أن السلوك تتحكم فيه تماماً العوامل الخارجية على نحو ما يعتقد الجبريون ... وإنما سلوك الإنسان من صنع الإنسان نفسه Self-made وهو منسوج من الداخل إن صح التعبير. والخلق إذا ما فهمناه على أنه يعنى ألوان السلوك المطردة هو من صنع الفاعل نفسه"(٢) .

ويستند دفاع زكى نجيب محمود عن النشاط الذاتى الحر على أساس تحليله للإرادة إلى الانتباه وإلى فكرة التغير بشرط أن يتحقق التغير وفقاً لمضمون الفكرة وبنشاط الفاعل نفسه على نحو يشعر معه أنه يحقق ذاته فى هذا الفعل(٣) . ومما يؤكد أن سلوك الإنسان منسوج من الداخل هو تأكيد مفكرنا على أن الفرد المنتبه لفكرة التغير "يكون نشطاً أى أن يوجه نفسه، ويتميز عن ذلك الذى يوجهه غيره"(٤) لأن الفاعل حين ينتبه – من وجهة نظر مفكرنا – "يحدد نفسه لأنه قبل فعل الانتباه لم يكن ثمة شئ يؤثر فيه بحيث يجعله ينتبه إلى هذه الفكرة الجزئية"(٥) وهذه هى الوظيفة الأساسية لفرديته العينية، تلك الفردية التى تشكل سنداً قوياً لفعل الانتباه، لأن "العملية التى تبدأ من الانتباه إلى فكرة معينة وتنتهى بتحقق هذه الفكرة مشروطة بشخصية الفاعل"(٦) وبدون الشخصية العينية للفرد لا يمكن أن يصدر على الاطلاق أى فعل إرادى.

---

(١) الجبر الذاتى، ص ١٢٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٥-٢٢٦.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٥٨.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٥٨-٢٥٩.
(٦) المصدر السابق، ص ٢٥٩.

وجدير بالذكر أن موقف مفكرنا هنا يتفق فى هذه النقطة مع موقف الوجودية، التى تمجد الانسان، وترى أن "الوجود يسبق الماهية" فالانسان يوجد أولاً ثم يتحدد بعد، كما يتصور نفسه، وكما يدير نفسه، وكما يدرك نفسه بعد أن يوجد، وكما يشاء هو بعد هذه الوثبة نحو الوجود، فالإنسان - فى الفلسفة الوجودية - صانع نفسه - وهو ما يؤكده مفكرنا - وهو يلقى بنفسه فى المستقبل بالأفعال التى يؤديها، ولهذا فإن الانسان هو أولاً مشروع وتصميم يحيا حياة ذاتية؛ ولا شئ يوجد قبل هذا المشروع، بل الانسان هو الذى يصمم مستقبله ثم يحقق من هذا التصميم ما يستطيع[١] .

وتأكيد مفكرنا على أن الانسان صانع نفسه، وعلى التصميم المنسوج فى الداخل وعلى السلوك الذى هو من صنع الإنسان هو بعد وجودى واضح المعالم، يرى فيه مفكرنا تعبيراً صريحاً عن طبيعتنا الحقة، تلك الطبيعة التى لا تتحقق إلا بالسلوك العقلى. من هنا يقول "من المحتم علينا أن نحقق طبيعتنا الحقة بأن نسلك سلوكاً عقلياً"[٢] بل إن الأخلاق عنده هى العمل تحت سلطان العقل فهو اجب، وسلطة الواجب تحتم علينا القيام بواجبنا لكى "نعبر عن طبيعتنا الحقة فحسب"[٣] .

إن مفكرنا لا ينظر إلى طبيعة الفاعل الحقة على أنها معطاة ومقدرة سلفاً لأن طبيعة الفاعل من صنعه[٤] ، وهو ما يؤكد المسئولية الذاتية، أى مسئولية الفاعل عن نفسه، وهو ما يعتبره زكى نجيب محمود أعظم النقاط جوهرية فى الأخلاق[٥] .

دفاع عن التطور الخلاق :

لكى تكتمل وجهة نظر مفكرنا فى الجبر الذاتى كان لزاماً عليه أن يوضح كيف أن الإنسان فى حالة الانتباه يكون إيجابياً فعالاً، أى يكون مبتدئاً لا منتهياً. وتلك هى لب قضية الجبر الذاتى وهو التأكيد على أن الإنسان ليس نتاجاً منتهياً، فإذا كانت طبيعة الفاعل من

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، مادة (سارتر)، ط ١، ص ٥٦٦.
(٢) الجبر الذاتى، ص ٢٣٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٣١.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٣٤.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٢٩.

صنعه فلا يمكن مطلقاً أن يكـون كائنـاً محـدداً يخضـع للحسـاب الريـاضـى، لكنـه "صـيرورة باستمرار، فهو على الـدوام فـى عمليـة تطـور، وهـو لا يتوقـف قـط عنـد مجمـوع معيـن أو مضمون محدد، ونشاط الانتباه هو الذى يحقق هذا المعنى، لأنه هـو الفعـل الواحـد المسـتمر الذى يوحد كثرة المادة وتعددها فى فـرد واحـد فـى هويـة مـع نفسـه، وموضـوع هـذا الفعـل الموحد Unitary فى نظر مفكرنا ليس ساكناً أبداً، وإنما فى تدفق مستمر لا ينقطع. فالفـاعل والفعل والموضوع كل ذلك يخضع للتطور المستمر، ولهذا يرى مفكرنا أنـه مـن "المسـتحيل لخلق ما أن يُصنع من مادة Stuff معينة لا تزيد ولا تنقص، فهناك باستمرار إمكانية الخلـق التى تفترض نمطاً جديدا، ويستجيب بطريقـة جديـدة تمامـاً[١] . وهنـا يدخـل مفكرنـا – إلـى جانب الفلسفة الوجودية – دائرة التطورية ليأخذ بعض الخيوط من نسيج هذه الفلسـفة فيـأخذ بخيط من لامارك وآخر من برجسون، ليواجـه بهمـا الموقـف الجـبرى والموقـف اللاجـبرى معـاً، ففـى دفاعـه عـن التطـور الخـالق – الـذى قـالت بـه الفلسـفة التطوريـة عنـد لامـارك وبرجسون – يرفض مفكرنا المذاهب المعارضة لهذا التطور مثل مذهـب ليبنـتز واسـبينوزا لأنهمـا يصـوران الكـون والوجـود الانسـانى كوقـائع مكتملـة أكـثر منهمـا أفعـالاً فـى طريـق الإنجاز. وكل من النظريتين تبدو وكأنها تبدأ من مسـلمة هـى ألا شـئ مـن الواقـع يمكـن أن يضيع وألا شئ جديد يمكن أن يضـاف إلى هذا الواقع، وأمثال هذه الآراء – فى نظر مفكرنـا – تجعل التطور بلا معنى، إذ أن كل فلسفة – فى نظره – تبدأ من شئ محدد ومتعين تمامـاً من جميع الوجوه، شئ تحددت سماته وشكله بالفعل – حتى ولو قيل إنه محدد بذاتـه أو هـو الذى يشكل نفسه – هى فلسفة تبدأ بواقعة ميتة لا يطرأ عليها أى تطور حقيقـى وبنـاء علـى هذه الفلسفات فلن ينبثق شـئ جديد، لكن عمليـة السـير سـوف تكـون مجـرد فـض لمـا هـو متضمن بالفعل، وسوف يتصور المستقبل كله – علـى حـد تعبـير وليـم جيمـس بأنـه "قعقعـة قائمة لسلسلة انصهر فيها عدد لا حصر له من العصور الماضية"[٢] .

وعلى هذا الأساس يرفض مفكرنا المذهب الآلى Ultimate الذى يخلـو مـن التطـور الخالق، ذلك لأن كل تغير عند وجهة النظر الآليةليس إلا تعديلاً فـى توزيـع عنـاصر الكـل،

(١) الجبر الذاتى، ص ٢٢٧-٢٢٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٩-٢٧٠.

وكل ما يسمى "جديداً" ليس جديداً فى الواقع، لكنه معادلة رياضية لهذا "الجديد" مع مقدماته ... فإمكان الجدة الذى هو وجود جديد حقيقى لا أثر له على الإطلاق[١] ، إلى جانب أن الزمان لا يدخل - فيما يبدو - عاملاً فى حساب المذهب الآلى.

وإلى جانب موقف مفكرنا من المذهب الآلى، فإنه أيضاً يرفض تطور "دارون" لأن نظرية "دارون" يصعب أن تترك مجالاً للغرض أو الغاية[٢] .

إنما يأخذ بالتطور كما هو فى تصور "لامارك" (١٧٤٤ - ١٨٢٩) وفى تصور برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) إنه تطور حقيقى على مستوى الكون وعلى مستوى الإنسان، أى على مستوى الموضوع وعلى مستوى الذات، "ولكى يكون الكون متطوراً تطوراً حقيقياً فلابد له أن يظهر باستمرار شيئاً جديداً كل الجدة، أى أن التطور لابد أن يكو خلاقاً"[٣] .

وإذا كان كانط يبدو أنه يزعم أن العقل البشرى منتهى تام الصنع أو هو جزء من الوجود مكتمل، فإن مفكرنا يرى على العكس من ذلك، يرى أن العقل البشرى جزء من تيار التغير والتطور الذى يحكم الكون ويحكم الكائنات الحية. فعالمنا فى دور التكوين، ونحن أيضاً جزء منه فى دور التكوين، وحاضرنا ليس ساكناً بل هو متحرك حركة لا يمكن لها هى ذاتها أن تتكرر غداً، وجزيرتنا الكوكبية ليست تامة إنها فى مراحل مختلفة من الصيرورة، والكائنات الحية منهمكة طوال الوقت فى أن تصبح شيئاً خلاف ما هى عليه الآن، وكذلك العقل البشرى ومعه بقية الكون[٤] .

والتطور الخلاق يتحقق حين تظهر الخواص الجديدة التى تحقق التقدم فى الاتصال، فالخواص الجديدة التى تظهر فى مجرى التطور لا ينبغى لها أن تكون مجرد خواص "ناتجة" يمكن أن تضاف أو تطرح أو يتنبأ بها، إنما يجب أن تكون خواص "طارئة"

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٢٧٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٧١.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٧٣.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٧٣-٢٧٤.

خواص جديدة جدة حقيقية ولا يمكن التنبؤ بها(١) خواص تعتمد على الغرضية Imergent (القصدية) التى تحقق ذاتها من خلال التكيف مع البيئة ومع المستجدات الخارجية أيضاً. لكن الاستجابة للمؤثرات الخارجية ليست هى العامل الكافى، بل الاستعداد الداخلى هو العامل الضرورى والكافى فى فعل الانتباه الموجه نحو المؤثر الخارجى.

لذلك فإن معنى "الحياة" عند مفكرنا يختلف عن معناها عند اسبينوزا لأنه إذا كانت ماهية كل شئ محددة تحديداً قاطعاً فكيف يمكن أن يكون هناك تطور على الإطلاق ؟ .

يأخذ مفكرنا بمعنى الحياة كمايراه برجسون ... فالحياة عملية تنبثق فى الجديد باستمرار، ولأنها جديدة فهى لا يمكن التنبؤ بها وتطور الفرد ... لا يعتمد على مجرد إعادة ترتيب نفس العناصر، إنه لا يعتمد على التساوى الرياضى بين شطرى العملية ...

وتفسير برجسون للحياة بأنها عملية خلاقة سواء أكانت حياة الفرد أم تطور الأشكال البيولوجية يعتمد على النشاط الخلاق للكائن الحى الذى يتضمن الغرضية، فحينما وجدت الحياة وجدت معها الغرضية، والغرضية لابد أن تتضمن الحرية ... فالغرض لا يتناقض مع الحرية بشرط ألا يفرض من الخارج(٢) ، بل لابد أن يكون نابعاً من الداخل، محققاً مبدأ التكيف مع ظروف البيئة تكيفاً لا يأتى استجابة للمؤثرات المباشرة فحسب، لكن يأتى بالاستعداد مقدماً لما ينتظر أن يأتى ويؤثر على الكائن الحى، وهنا يقوم الكائن الحى بعملية حماية وتبديل ما يمكن تبديله وتشكيله مقدماً وعلى سبيل التوقع لما يمكن أن يقع مستقبلاً، ذلك لأن "الغرض الحالى يحدد الفعل الذى يبدو مناسباً" ويأتى مفكرنا بمثال مقتبس يوضح هذا المعنى فيقول : "انظر إلى الفعل الحى الذى تقوم به شجرة تغير أوراقها، تجد أنها تكيف نفسهامع ظروف بيئتها، لا بالاستجابة للمؤثرات المباشرة التى تؤثر فيها، لكن بالاستعداد مقدماً لتغير الفصول، فهى لا تنتظر إلىأن يجئ الشتاء ويؤثر فيها، فتستجيب عندئذ لانخفاض درجة الحرارة فتخترع حماية لبراعمها الرقيقة ضد الصقيع، كلا، لكنها تبدل

(١) الجبر الذاتى، ص ٢٧٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٥.

أوراقها وتشكل براعمها مقدماً وعلى سبيل التوقع، فالمستقبل - أو الشتاء الذى لم يوجد بعد - يؤثر فيها فى الوقت الحاضر(١) .

يأخذ مفكرنا بفكرة برجسون عن الخلق وبالتشبيه نفسه الذى يستخدمه برجسون لتفسير معنى التطور الخالق، وهو التشابه الملحوظ بين الحياة والخلق الفنى فى المحافظة خلال مجرى التطور على نمط معين من الوظيفة. فالكائن الحى فى محافظته على بقاء حياته لابد أن يعمل بطريقة تدعم حياته، وكذلك الفنان لابد أن يحتفظ بموضوعه فى ذهنه ويواجه المواقف المختلفة التى تظهر فى تطور هذا الموضوع بطريقة تخدم غرضه. ومن هنا فإن نمو الحياة : "ليس لوناً من ألوان الصناعة التى لا يوظف إنتاجها إلا بعد نهاية فترة الصنع. إن الجنين الحى، أو الطفل الحى حين يخرج من البذرة الحية فى مجرى التطور، فإن الكائن يبقى واحداً لا قطعة آلية فى دور التكوين، بل بالأحرى إنتاج جمالى يحتفظ بخصائص معينة، يشبه البناء المادى والنحوى للقصيدة خلال فترة تكوينها. والتواجد العينى أو التعبير فى حالة التأليف الجمالى لابد أن يحتفظ باستمرار بشكل معين. وهذا الشكل يتدعم خلال ظروف لا نعرفها مقدماً، وخلال مشكلات التعبير التى توجد أمام الفنان فى كل خطوة من خطوات التأليف، وهكذا فإن التطور الحيوى لا يمكن مقارنته - فيما يبدو - بالانتاج طبقاً لخطة موضوعة، وإنما يمكن مقارنته بالانتاج الجمالى الذى لا يبدأ من شئ آخر سوى موضوع مختار ووسيلة للتعبير تنتج إجابات لمشكلاتها كلما ظهرت"(٢) .

وهكذا فإن التطور الخلاق، مثله مثل الانتاج الفنى يعتمد على فاعلية الفاعل الذى لا يمكن التنبؤ بفعله، أو معرفة هذا الفعل إلا بعد أن ينجزه، ويتميز هذا الفعل بأنه فعل حاضر فى مواجهة مشكلات طارئة يتكيف معها الفعل فى وقتها وأوانها. فهو فعل رهن ظروف طارئة لا نعرفها مقدماً.

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٢٧٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٧.

إذن مجرى التطور هو نهر دفّاق يسير فيه الفاعل السيكوفزيقى بفعل نشط هو فعل الانتباه، أى بنفسٍ نزاعة، ونزوعها هو هذا الفعل النشط وهو ما يميز خصائص هذه النفس وتكوينها الذى يحتفظ بنشاطه وفعله باستمرار فى مواجهته الظروف والمشكلات الطارئة. وفى ظل هذا المعنى لا ينبغى أن نسأل عن الخطة الموضوعة سلفاً سواء على المستوى الفنى أو الوجودى أو المعرفى ... وإنما ينبغى أن نسأل عن منطق الصيرورة والتطور الفعال أو عن الفلسفة الحية الفعالة وعن منهج التعامل الإيجابى الفعال فى مواجهة الظروف الطارئة والمشكلات المستجدة دوماً. والنسق الفلسفى بهذه الصورة يكون نسقاً مفتوحاً على المستقبل بصفة مستمرة، مفتوحاً لكل المحاولات المنهجية والمعرفية لحل المشكلات المتوقعة.

ووجهة نظر مفكرنا هنا تبدو وكأنها تبدأ من مسلمة هى أنه لا يوجد شئ فى الواقع إلا ويخضع للتطور الخلاق، فالحياة ليس لها معنى بدون هذا التطور الخلاق، وليس هناك شئ محدد ومتعين تماماً من جميع الوجوه. ينطلق مفكرنا من وجهة نظر فلسفية تبدأ بواقعة حية يحكمها التطور الحقيقى، حين بدأ بتعريف للنفس بأنها "الفرد فى حالة انتباه إلى شئ ما" مما يكشف لنا عن الخاصية المميزة للنفس أو للفرد، أو للتفكير الفلسفى القائم على "فعل" الانتباه النشط، هذا الفعل الذى يسمه بخصائص معينة أهمها أنه فعل لا يخضع للسببية المتيافزيقية المطلقة أو لا يخضع للسببية التجريبية الخالصة، أى لا يخضع للحتمية أو للضرورة أو للتنبؤ به، إنما هو فعل خلاق يفضى إلى القابلية المستمرة للمواجهة مع المستجدات الطارئة والمشكلات المستقبلية الحية. لذلك فإن حركة الفعل تتدعم "خلال ظروف لا نعرفها مقدماً، وخلال مشكلات"(١) توجد أمام الإنسان فى كل لحظة من لحظات حياته، لذلك فهو فعل يكشف عن الجديد دائماً، وليس مجرد فض لما هو متضمن بالفعل، وليس تعديلاً فى توزيع عناصر موجودة بالفعل أو تشكلاً لهذه العناصر، إنما هو فعل حى نشط إرادى يحقق ذاته فى فكرة التغير؛ التى لا تكون استجابة لمثير خارجى فحسب، بل هى فى أساسها استعداد داخلى.

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٢٧٧.

من هنا كان التشابه الملحوظ بين الحياة والخلق الفنى فى الهدف الأسمى والأساسى؛ وهو المحافظة على نمط معين من الوظيفة يحقق بقاء الحياة، وهو ما لا يمكن أن يحدث إلا بالانخراط فى مجرى التطور بطريقة تدعم المحافظة على الحياة. لذلك لا يمكن للفاعل السيكوفزيقى أن يحافظ على وجوده وحياته إلا بالفعل الإيجابى النشط الفعال، أى بالسير فى مجرى التطور فى مواجهة "المشكلات كلما ظهرت"(١) وتقديم حلول لها، غير أن هذا الفعل النشط لا ينتظر المستقبل حتى يأتى، بل يقدم المستقبل على سبيل التوقع، ليدخل (المستقبل) فى نسيج الحاضر، ويصبح الحاضر وحدة واحدة تجمع ماضى ومستقبل، هو الحاضر الرواغ، أو الديمومة المستمرة، وهو ما يختلف عن الزمان الرياضى الذى يمكن تقسيمه إلى ماضى وحاضر ومستقبل، أو إلى ما قبل وما بعد.

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث

مصادر التفكير الفلسفى فى الجبر الذاتى

تتنوع مصادر التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود - فى مرحلة ما قبل الوضعية المنطقية، وبصفة خاصة فى الجبر الذاتى - تنوعاً كبيراً، فلكى يبرهن على "الجبر الذاتى" كان عليه أن يستل خيوطاً من مذاهب شتى لينسج منها نسيجاً مترابطاً، مكوناً من هذه الخيوط نسقاً بنائياً واحداً موحداً، وهو ما يؤكد أول قاعدة من قواعد العمل الفلسفى وهى أن أى تفكير فلسفى، أو تفكير فى الفلسفة لا يمكن أن يتم بمعزل عن التراث الفلسفى. ولا يمكن لمفكر مهما كانت مكانته فى تاريخ الفكر الفلسفى أن يأتى بجديد جدة مطلقة، إنما هو يهتدى (سلباً أوإيجاباً) بروافد الفكر المتعددة والمتباينة، ويأخذ منها ما يساعده علىتقديم وجهة نظره الخاصة التى تعبر عن ميله الخاص وفكره المتميز فى نسيج واضح. والنسيج الذى يتألف مه موضوع الفكر الفلسفى ما هو إلا المنهج الذى اتبعه المفكر فى دراسة موضوعه، وهذا المنهج هو الذى يظهر الصورة الجوهرية للموضوع. وكما يرى هيجل أن "المنهج ليس شيئاً آخر غير النسيج الذى يتالف منه الكل (أى كل العلوم الفلسفية وهو الفكر) فى صورته الجوهرية الخالصة"(١) ، وبصرف النظر عن المعنى الذى يقصده هيجل فإن ما يعنينا أن هذا النسيج الذى يتألف منه الموضوع هو نفسه المنهج، ومفكرنا قد نسج النسيج الخاص بالجبر الذاتى من خيوط شتى، ومن السهل أن نجد عنده خيطاً من المنهج السقراطى، ومن مثالية أفلاطون، ومن تصورية أرسطو، ومن عقلانية ديكارت، ومن نقدية كانط، وجدلية هيجل، وظاهريات هوسرل، ومن مذهب المنفعة عند وليم جيمس، ومن الفلسفة التطورية عند برجسون،ومن وجودية هيدجر وكارل يسبرز ... إلخ.

فمفكرنا ينقل من تاريخ الفلسفة أفكاراً كثيرة، يتناولها باعتبارها خيوطاً ينسج بها نسيجه الذى يختلف عن كل هؤلاء، إنه ينقل من التراث الفلسفى - إلى فلسفته- المفردات

---

(١) هيجل : ظاهريات الروح، ص ١٠٦، نقلاً عن المنهج الجدلى عند هيجل، إمام عبد الفتاح إمام، دار المعارف، ص ٢٨.

ليعيطها دلالة جديدة، أو يضعها فى إطار جديد، فكأنه يستخدم هذه المفردات كما يستخدم الرياضى أرقاماً، أو أعداداً ليضعها كما يشاء فى صيغ ومعادلات جديدة، أو مثله مثل الفنان الذى يستخدم ألواناً معروفة ليرسم بها لوحته الخاصة التى تعبر عن شخصيته وإبداعه الخاص.

ومفكرنا يطبق المبدأ ذاته الذى أكد عليه فى "الجبر الذاتى" وهو أن فعل "الانتباه" إلى موضوع ما يحقق ماهيته عن طريق الانتقاء والرفض فى آن معاً، انتقاء ما يراه الفاعل مفيداً لموضوعه، ورفض ما لا يراه مناسباً، وهو معنى مبدأ السلب والايجاب المعروف فى تاريخ الفكر الفلسفى(١) .

ولعل من أهم الخيوط المنتقاة من الفكر الفلسفى الغربى التى تمثل أهم المصادر الفلسفية عند مفكرنا ما يلى :

١- أخذ مفكرنا بالمبدأ المنهجى **السقراطى** وهو ضرورة تحديد وتعريف المصطلحات المستخدمة قبل الولوج فى الموضوع، ومن المعروف أن سقراط قد "احتل مكانته الفريدة فى تاريخ المنهج الفلسفى بسبب تأكيده وإصراره على التعريف"(٢) . ومفكرنا حين بدأ موضوعه وضع تعريفاً للنفس أقام عليه بناءه الفلسفى كله، وفلسفة التعريف عند سقراط لا تعنى أن وضع تعريف ما هو "أن نجعل شيئاً معروفاً على نحو مطلق بعد أن كان نكرة، وإنما يعنى أن نلقى مزيداً من الضوء والوضوح على ما كان إلى حدّ ما معروفاً بالفعل من قبل"(٣) وهذا ينطبق على موضوع النفس كما عالجه مفكرنا وعلى الجبر الذاتى، حيث نجد أن ما قدمه مفكرنا يدخل فى إطار المبدأ السقراطى الذى يرى "أن ما نسعى إليه فى البحث الفلسفى ليس اكتشاف شئ ما كنا نجهله حتى الآن، بل أن نعرف على نحو

---

(١) يعود أصل المبدأ إلى زينون الإيلى قديماً، واسبينوزا أول من صاغه فى الفلسفة الحديثة وأخذ به هيجل وكثير ممن تأثروا به من مثل كولنجوود وغيره وهو يعنى أن الإثبات يتضمن النفى، والنفى يتضمن الإثبات. راجع : المنهج الجدلى عند هيجل، د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ٧٩.

(٢) Collingwood. Op. Cit. p. 92.

(٣) Ibid. p. 94.

أفضل شيئاً ما كنا نعرفه من قبل بمعنى ما، وعبارة أن نعرفه على نحو أفضل لا تعنى أن نعرف عنه المزيد من المعلومات وإنما تعنى أن نصل إلى معرفته بطريقة مختلفة، وبطريقة أفضل"(١) . وهذا ما قام به مفكرنا بالفعل في الجبر الذاتي ليؤكد لنا تأكيداً لاشك فيه أن الفلسفة "منهج" و "تطبيقه".

الفلسفة منهج يمارسه الفيلسوف ليقدم لنا رؤية أفضل لموضوع قد يكون معروفاً من قبل. لذا كان تأكيده على "الكشف عن العلاقات بين الأشياء من خلال الانتباه"(٢) ، تلك العلاقات التي يرى أنها "لا توجد في الأشياء نفسها، وإنما تخلقها الطريقة التي انبته بها إلى هذه الأشياء"(٣) وتلك الطريقة - في رأى الباحثة - ما هي إلا "المنهج" الذى يطبقه الباحث على موضوعه. إلى جانب هذا الأثر السقراطي المنهجي، هناك أثرآخر على جانب كبير من الأهمية (في المنهج السقراطي الذى تأثر به مفكرنا)، وهو إدراك الحقيقة من خلال الذات، أي أن يعود الإنسان بحقيقة الموضوع إلى الذات، ولا نصل إلى الموضوع إلا من خلال الفكر، وبذلك يرتفع الفكر ... ويصبح القوة القاهرة لكل شئ آخر على حد تعبير هيجل الذى تأثر بهذا المنحى المنهجي عند سقراط، واعتبره تقدماً ضخماً في الفلسفة، فبه ظهرت الذاتية اللامتناهية، وحرية الوعي الذاتي(٤) .

٢- تأثر مفكرنا بمبدأ مهم في المعرفة يعود إلى **أفلاطون** الذى يرى أن المعرفة لا تستمد من الحواس وإنما يكونها العقل وحده(٥) ، غير أن التصورات العقلية التي تفسر الموجودات المحسوسة عند أفلاطون هي تصورات كلية ثابتة هي الأساس المطلق للأشياء جميعاً ولها وجود مستقل في عالم المثل المفارق للأذهان، والعالم كله ليس إلا ظلالاً لهذه الكليات، وهو ما يختلف فيه مفكرنا مع أفلاطون، فالتصورات العقلية عند مفكرنا لا تحمل المعنى الأفلاطوني، بل هي أقرب للمعنى الأرسطي لأنها تجريدات للعقل.

---

(١) Ibid. p. 11.
(٢) الجبر الذاتي، ص ٨٦.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) هيجل : تاريخ الفلسفة، نقلاً عن المنهج الجدلي عند هيجل، ص ٦٤.
(٥) راجع تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل، جـ ١، ص ١٧٨، ترجمة د. زكي نجيب محمود.

٣- لذلك أخذ مفكرنا عن أرسطو القول بأن الكليات والأفكار العامة (الماهيات) هى تجريدات من صنع عقولنا نحن، وليس لها وجود خارج الأذهان. والاهتمام بالكلى الذى نصل إليه عن طريق الفكر وحده هو أحد النتائج المهمة للمنهج السقراطى أيضاً.

كما يأخذ مفكرنا بالفكرة الأرسطية التى ترى أن "الأشياء تسعى نحو غايتها" من خلال فكرة التطور، غير أن فكرة أرسطو عن التطور تكمن فى أن الأشياء تتصارع باستمرار لكى تصل إلى أعلى صورة لها، ومحاولتها الوصول إلى الهدف هو علة الصيرورة فى العالم، وهو علة حركة العالم بصفة عامة، إلا أن مفكرنا يرى أن التطور يحكم الكون ويحكم الكائنات الحية، وعالمنا فى دور التكوين ونحن أيضاً جزء منه فى دور التكوين، والكائنات الحية منهمكة طوال الوقت فى أن تصبح شيئاً خلاف ما هى عليه الآن(١) . غير أن فكرة أن الأشياء تتصارع باستمرار عند أرسطو لكى تصل إلى أعلى صورة لها، لا تعنى ما يعنيه مفكرنا أن تكون صورة جديدة كل الجدة، إنما هى تعنى عند أرسطو أنها صورة موجودة فى جوف الشئ من بدايته وهو ما يفسر ظاهرة النمو، فالصيرورة عند أرسطو تعنى ظهور شئ جديد لكنه ليس جديداً كل الجدة لأن صورة الرجل (على سبيل المثال) موجودة فى جوف الطفل بالقوة وهى تتحقق بالفعل فى مرحلة متأخرة، طبقاً لمبدأ القوة والفعل عند أرسطو، وطبقاً لهذا المبدأ فإن هناك استحالة ظهور شئ إلى الوجود من لا شئ عند أرسطو، من هنا فالشئ الجديد ليس جديداً من كل الوجوه، وإنما هو موجود بالقوة فى الشئ الذى ظهر منه، وهكذا فالتطور عند أرسطو هو ظهور ما هو كامن أو مستتر إلى النور(٢) . غير أن الأمر عند مفكرنا غير ذلك فالخواص الجديدة التى تظهر فى مجرى التطور عند مفكرنا لا ينبغى لها أن تكون "مجرد فض لما هو متضمن بالفعل"(٣) . ومفكرنا يوظف فكرة القوة والفعل عند أرسطو توظيفاً يتلاءم مع

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٢٧٣-٢٧٤.
(٢) راجع : د. إمام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلى عند هيجل، ص ٧٦.
(٣) الجبر الذاتى، ص ٢٦٩-٢٧٠.

تفسيره للنفس ولفعل الانتباه، ووحدة الذات والموضوع معاً، فيرى أن الشئ "هو الإمكان الدائم ليكون موضوعاً للانتباه"(١) وأن "الذهن هو الواقع الفعلى الدائم لعملية الانتباه"(٢) .

كما يأخذ مفكرنا بفكرة الصورة والمادة عند أرسطو، غير أنه إذا كانت الصورة عند أرسطو هى الطاقة التى تحرك الأشياء، تلك الصورة الموجودة فى جوف الشئ من بدايته، فإن الصورة عند مفكرنا هى "فعل" الانتباه، والمادة هى الموضوع الذى يقع عليه الانتباه، والجانبان لا يمكن أن ينفصلا أبداً عند مفكرنا على الرغم من أنهما يتمايزان. من هنا كانت النفس عند مفكرنا هى ثنائية الصورة والمادة، الذاتى والموضوعى، أى ثنائية الانتباه إلى شئ ما، لكنها فى النهاية تكون وحدة عضوية واحدة هى وحدة الفاعل السيكوفزيقى(٣) .

٤- أما عن ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠)، فإن مفكرنا يقول صراحة إنه أخذ بالمنهج الجدلى عنده، ورأى أن وجود الذات متضمن فى كل عملية من عمليات الانتباه، غير أن مفكرنا لم يشك مثلما شك ديكارت فى الوجود، بل اعتبر (مفكرنا) وجود الإنسان مسلمة لابد لمن أراد أن يتحدث عن حرية الإنسان أو يتحدث عن أية صفة تنسب إليه لابد أن يسبقها التسليم بأن الإنسان موجود، ومفكرنا يتعامل مع الوجود الإنسانى باعتباره واقعة معطاة لا تقبل الشك بصرف النظر عما يتعلق بهذا الوجود، وبسلوك الإنسان وحريته، فتلك قضية مختلفة.

ومفكرنا - مثله مثل هوسرل، يهتم بالكشف الفنومنولوجى عما هو "معطى"، وينظر مباشرة إلى ما هو فى متناول الوعى، ألا وهو "الموضوع" إنه يستهدف "الموضوعى"(٤) حتى لو كان "الموضوعى" هو "الوعى" ذاته، فى تحوله إلى "فكرة ذاتية" يخضع للنشاط الذى تقوم به الذات نفسها، فالنشاط الذاتى نفسه من الممكن أن يصبح موضوعاً لمثل هذا

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٢.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٥.
(٤) راجع : د. زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٢٧.

البحث. وحينما تكون الذات بازاء موضوع تتعامل معه كواقعة معطاة، لذلك نجد عند مفكرنا اتحاد الذات والموضوع، والقول بالفعل السيكوفزيقى الجامع لطبيعة واحدة يتحد فيها العنصران معاً فى مقابل ديكارت الذى فصل تماماً بين النفس والبدن، بين الفكر والامتداد.

٥- أما عن أثر **اسبينوزا** (١٦٣٢ - ١٦٧٧)، يكفينا أن نشير إلى نقطة غاية فى الأهمية أخذها مفكرنا عن اسبينوزا وهى تتعلق بماهية الإنسان، تلك الماهية التى تجمع الناحيتين : الذهنية والجسمية معاً، وهو ما عبر عنه مفكرنا بالفاعل السيكوفزيقى، من هنا جعل اسبينوزا - وأيده فى ذلك مفكرنا - مهمة الإنسان هى "تدعيم وجوده الجسمى والذهنى" وهذا هو ما يعنى "المحافظة على ذاته"، عن طريق ذلك الميل الداخلى عند الإنسان، وهو ما أسماه اسبينوزا بالنزوع الأساسى للكائن إلى حفظ ذاته، ونزوع الإنسان هو ماهيته وهو إرادة الحياة"(١) .

٦- كما أخذ مفكرنا عن **كانط** (١٧٢٤ - ١٨٠٤)، القول بأولوية الذات وفاعليتها فى التجربة التى تمارسها على الأشياء، فتضفى عليها أفعالاً خاصة تتعلق بالخبرة الذاتية لنشاط الذات نفسها. كما أخذ مفكرنا عن كانط أيضاً ما يتعلق بالنشاط التكاملى الذى بفضله تتجمع معطيات الحس فى كل متكامل، كما أن إدراكى للشئ يتوقف على إرادة الفاعل نفسه الذى يخلق الطريقة التى ينظر بها للأشياء. من هنا كان تقديمه لفاعلية الكائن الحى وإرادته الحرة فى انتقاء المثير الخارجى الذى يلائم طبيعته(٢) . فضلاً عن تأثره بمبدأ "الوحدة الترنسندنتالية للإدراك الذاتى" عند كانط التى تربط الكثرة المتعددة فى وحدة واحدة تعبر عن نشاط الذات. لذلك يأخذ مفكرنا بمبدأ الهوية الكامن وراء الظواهر المتغيرة، ويدافع عن الذاتية الشخصية أو الوحدانية فى الوجود. وهو بذلك قد ردّ التجربة إلى العقل وجعلها من صنع العقل ذاته كما عند كانط(٣) .

---

(١) راجع : هـ. هـ. يواقيم : دراسة فى كتاب الأخلاق لاسبينوزا، ص ١٩٣، عن الجبر الذاتى، ص ٦٦.
(٢) راجع الجبر الذاتى، ص ٤٧.
(٣) راجع : د. إمام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلى عند هيجل، ص ٨١.

غير أن مفكرنا - مع ذلك - لا يأخذ بمقولات كانط إنما يرد جميع الوقائع السيكولوجية إلى مقولة واحدة بعينها هى مقولة "الفعل" فليس هناك سوى فعل أساسى واحد هو الانتباه، ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها بفعل الإرادة الحرة فى أوقات مختلفة، وبطرق مختلفة، بحسب الطريقة التى يخلقها الفاعل حين ينظر إلى الأشياء، وهذا المفهوم يتناسب مع الموقف الفلسفى عند مفكرنا حين يتبنى الفلسفة التطورية.

٧- أما عن أثر **هيجل** (١٧٧٠ - ١٨٣١)، على مفكرنا فهو واضح فى الجبر الذاتى حين تتبع خطى هيجل فى رؤيته لطبيعة الفكر الفلسفى من حيث أنه "ليس فكراً مجيرداً يعرض التناقض فى عداء صارم، وإنما هو فكر عينى يحل التناقض ويتتبع التصورات وهى تسير من خلال الاضداد"(١) . لذا فالجبر الذاتى لا هو جبرية مطلقة ولا هو لا جبرية خالصة إنما هو مركب منهما معاً أو مذهب ثالث. لذا فالمنهج فى الجبر الذاتى يشبه إلى حد كبير المنهج الجدلى عند هيجل، فهو منهج تحليلى تركيبى فى آن واحد، يمزج بينهما مفكرنا ويدمجهما معاً بحيث نرى التحليل والتأليف فى كل خطوة من خطوات سيره، وهذا المنهج أقتضته طبيعة الفلسفة التى تنبع من طبيعة الفاعل السيكوفزيقى نفسه، تلك الطبيعة دائمة الحيوية والنشاط والتطور الخلاق، فلا يفتأ الفكر أن يحلل ثم يركب أو يخلق خلقاً جديدا بإضافة طريقة جديدة من خلال هذا التركيب والتأليف الجدلى بين النقيضين.

- لقد حقق مفكرنا - فى الجبر الذاتى - معنى الفلسفة الذى نجده عند هيجل وهو أن كل فلسفة تجمع فى طياتها عناصر إيجابية من الفلسفات السابقة وأن آخر فلسفة هى نتيجة لجميع الفلسفات السابقة تحمل فى جوفها مبادئ الفلسفات السابقة(٢) .وهو ما نبرزه هنا.

ومارس مفكرنا الطريقة الجدلية طبقاً للمبدأ الذى يعود فى أصله إلى زينون الإيلى وهو مبدأ أن "كل سلب تعين" تلك الفكرة لعبت دوراً مهماً فى المنهج الجدلى عند هيجل،

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤.
(٢) المنهج الجدلى، ص ٥٠.

وتأثر بها كثير من الفلاسفة أمثال كولنجوود. وكما يقول هيجل : "إن الإنسان حين ينكر تعيناً ما فإن هذا الإنكار أو هذا السلب هو نفسه تعين جديد"[١] وهو ما طبقه مفكرنا حين كان يحدد آراء خصومه ويبين تناقضها وتهافتها، وهو بهذا الرفض والسلب يعين رأيه الخاص.

- إذا كان منهج هيجل الجدلى (وكذلك منهج كولنجوود) قد تأثر بفكرة التطور التى تمتد بجذورها إلى أرسطو؛ إلا أن التطور عند هؤلاء لا يعنى انبثاق شئ جديد كل الجدة؛ لأنه عند أرسطو انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وعند هيجل هو انتقال من الضمنى إلى العلنى[٢] ، وعند كولنجوود انتقال من درجة إلى درجة أعلى متداخلة معها فى سُلَّمْ أشكال الفكر الفلسفى[٣]، غير أن مفكرنا يرى التطور كما يراه لامارك وبرجسون، وهو تطور خلاق يأتى بالجديد.

- وإذا كان هيجل يرى أن "العقل يفض نفسه فى صورة مختلفة"[٤] فإن الأمر عند مفكرنا هو أن النفس (أو العقل) أو الفرد فى حالة انتباه إلى شئ ما يفض نفسه ويحقق ماهيته فى صور مختلفة هى موضوعات النشاط الذاتى للفاعل السيكوفزيقى، فإذا كان موضوع الفلسفة عند هيجل هو "العقل فى صوره المختلفة"[٥] فإن موضوع فلسفة زكى نجيب محمود كما تراه الباحثة فى الجبر الذاتى هو "فعل" الانتباه فى صوره المختلفة، أو بالأحرى هو المنهج، أى الطريقة التى انتبه بها لموضوع الانتباه، وعلى ذلك فإن موضوع البحث، وفعل البحث لا ينفصلان البتة عند مفكرنا، كما عند هيجل الذى يرى أنه لا يمكن أن نفرق بين موضوع البحث والمنهج الذى يسير عليه، لأن المنهج فى الفلسفة جزء من نسيج الفلسفة نفسها، أو هو النسيج الذى يتألف منه الفكر الفلسفى[٦] .

---

(١) هيجل : تاريخ الفلسفة نقلاً عن المرجع السابق، ص ٥٤.
(٢) المنهج الجدلى عند هيجل، ص ٧٧.
(٣) راجع : Collingwood. Op. Cit. Chapter 3.
(٤) المنهج الجدلى عند هيجل، ص ٢٢.
(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٦) راجع : المنهج الجدلى عند هيجل، ص ٢٨.

٨- أما عن تأثير برادلى (١٨٤٦ - ١٩٢٤)، فقد أخذ مفكرنا بمبدأ "الهوية مع الاختلاف" الذى قال به برادلى، فالهوية تعنى التشابه الذاتى مع الاختلاف فى آن معاً، وما لم نتصور الفاعل على أنه تشابه ذاتى (أو نفس الشخص) مع اختلافات فى عرض هذه الشخصية فإننا لن نستطيع أن نحمل عليه أية صفة. يقول برادلى فى هذا المعنى : "إن اسم شخص ما ما هو إلا اسم لفرد معين يبقىموجوداً وسط التغيرات الجزئية"(١) ، فوجود الفاعل لا يعنى مجرد تتابع لحظات جزئية (كما عند هيوم والمذهب اللاجبرى)، لكنه يعنى عند مفكرنا "هوية تجاوز هذه اللحظات الجزئية"(٢) وكما يقول برادلى : "ما لم يكن الشخص متميزاً فسوف يصعب أن يكون له اسم خاص يعتمد على بقائه هو نفسه وسط التغيرات، ونحن لا نستطيع أن ندرك شيئاً ما لم تكن له خاصية معينة أو مجموعة من الخصائص نستطيع من وقت لآخر أن نوحد بينها، فالفرد يبقى هو نفسه وسط تغير الظاهر، وهذا يعنى أن له هوية حقيقية"(٣) .

من هنا فالفيلسوف الذى يلغى الهوية هو فى نظر مفكرنا يلغى أيضاً المسئولية "ذلك لأن وجود الهوية مرتبط بالمسئولية"(٤) وهو ما يناقشه مفكرنا بتوسع فى نقده للمذهب اللاجبرى.

وأهمية مبدأ "الهوية مع الاختلاف" تنعكس على موقف مفكرنا من نظرية العقل، حين يؤكد على وحدة العقل واتصاله، ورفض أية نظرية عن العقل لا تفسر هذه الوحدة والاتصال، مثل نظرية هيوم التى ترفض الهوية البسيطة المتحدة مع نفسها، ذلك لأن الإنسان عند هيوم ما هو إلا حزمة أو مجموعة من الإدراكات الحسية المختلفة المتعاقبة(٥).

---

(١) ف. هـ. برادلى : أصول المنطق، ص ١٤١، نقلاً عن الجبر الذاتى، ص ٢٥٣.
(٢) الجبر الذاتى، الصفحة نفسها.
(٣) راجع :
Bradley, F.H. Principles of Logic. London. 1883
______. Appearance and Reality. London. 1893.
الجبر الذاتى، ص ٢٥٣-٢٥٤.
(٤) الجبر الذاتى، ص ٢٥٤.
(٥) المصدر السابق، ص ٤٠١-٤١، وديفيدهيوم للدكتور زكى نجيب محمود، ص ٦٠.

٩- أما عن تأثير **كولنجوود** (١٨٨٩ - ١٩٤٣)، فإن الموقف المنهجى فى الجبر الذاتى شديد الشبه إلى حد بعيد بالموقف المنهجى الذى انتهجه كولنجوود فى كتابه "مقال عن المنهج الفلسفى"(١) ، حين عالج كولنجوود موضوعه استناداً إلى تفسير خاص لطبيعة التصورات الفلسفية، حيث رأى أنها تتميز بتداخل الفئات، فوضع مبدأ "تداخل الفئات" بمثابة الفرض الذى إذا ما سلم به القارئ سينتج عنه ما يترتب عليه من نتائج، فجاء بحثه كله نتيجة مترتبة على التسليم بتداخل الفئات، وكذلك مفكرنا جاء بحثه فى الجبر الذاتى نتيجة مترتبة على التسليم "بتعريف" وضعه للنفس إذا ما سلم به القارئ ينتج عنه البحث بأكمله، هذا من الناحية المنهجية.

أما من الناحية الفكرية فإن كولنجوود يقول بمبدأ اختلافات الدرجة الذى يصاحبها اختلافات النوع، وهو ما يميز التصورات الفلسفية، ويميز طبيعة التفكير الفلسفى(٢) ، نجد مفكرنا أيضاً فى تأكيده على فعل الانتباه، يؤكد على أنه لا يوجد شئ اسمه "اللاانتباه"، فليس هناك سوى اختلاف فى درجات موضوع الانتباه، يتضمن اختلافاً فى نوع الموضوعات، أما الانتباه فهو "موجود باستمرار، وعدم الانتباه إلى شئ بعينه إنما يعنى الانتباه إلى شئ آخر. وفضلاً عن ذلك فإن موضوع الانتباه يجب أن يفهم على أنه يشمل مدى واسعاً من الدرجات ... قد تكون درجة الانتباه فى بعض الحالات غاية فى الضآلة لكن الانتباه مع ذلك موجود ... الانتباه بهذا المعنى ... يشمل مدى واسعاً جداً من الدرجات الخاصة بالموضوع الذى ننتبه إليه"(٣) .

١٠- أما عن **الأثر البراجماتى** فيظهربوضوح عند مفكرنا حين يجعل العامل الذى يحدد اتجاه الانتباه هو "نفع الفرد ومصلحته" فيقول : إن "النفع الحقيقى للفرد هو الذى يحدد باستمرار اتجاه الانتباه"(٤) . ويوضح مفكرنا أن "نفع الفرد ومصلحته" ليس شيئاً آخر سوى لذة الحياة ... ولذة الكائن الحى هى أن يستمر فى الحياة، وأن يجدد نفسه باستمرار كحياة

(١) Collingwood, An Essay on Philosophical Methods.
(٢) Loc. Cit.
(٣) الجبر الذاتى، ص ٦٠-٦١.
(٤) المصدر السابق، ص ٦٥.

جديدة"(١) . ولن يتحقق ذلك إلا بتحقيق معنى الانتباه من خلال "عملية انتقاء ورفض : انتقاء لما يبدو أنه يلبى منافع الفرد، ورفض لما يبدو عكس ذلك"(٢) . إذ يرى مفكرنا أن كل فرد فى هذا العالم المتعدد الأشكال يبحث عما ينفعه، و "عن طريق الانتقاء ... تطّرد خبرة الفرد وتتشكل بحيث منفعته دائماً هى المركز"(٣) . لذلك يأخذ مفكرنا برأى وليم جيمس فى أن "الخبرة تصبح عماء مطبقاً بدون النفع الانتقائى، وأن النفع وحده هو الذى يضفى خبرة وتأكيداً وضوءاً وظلاً، ومقدمة ومؤخرة - هو الذى يعطى للكلمة منظوراً واضحاً"(٤) وبذلك يتضح لنا جلياً الأثر البراجماتى فى الجبر الذاتى.

إن مصادر التفكير الفلسفى فى الجبر الذاتى كثيرة ومتنوعة، غير أن ما يهمنا الآن، بالإضافة إلى ما سبق، هو إيضاح أهم وأبرز هذه المصادر التى شكلت الموقف الفلسفى عند مفكرنا.

لقد اختار مفكرنا فى الجبر الذاتى نقطة تقاطع تتجمع عندها ثلاثة خطوط رئيسية تمثل مذاهب ثلاثة بارزة هى الظاهراتية، والوجودية، والبرجسونية. من هنا وجب الوقوف عند هذه الخيوط الثلاثة، أو بالأحرى عند المعالم الرئيسية للمذاهب الثلاثة وكيف وظفها مفكرنا فى الجبر الذاتى.

١١- **الظاهراتية** : إن تأثر مفكرنا بالظاهريات - عند أدموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨)، ظاهر للعيان، فقد أخذ مفكرنا من هذه الفلسفة كثيراً من الأفكار؛ بخاصة ما يتعلق بطبيعة النفس، والنشاط الذاتى، وعلاقة الذات بالموضوع ... إلخ.

وأهم الأفكار فى الظاهريات فكرة "القصدية" تلك الفكرة الأساسية التى تأسس عليها المنهج الفنومنولوجى، والتى يعرفها هوسرل بأنها "خاصية كل شعور أن يكون شعوراً

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٧.
(٣) المصدر السابق، ص ٦٨.
(٤) وليم جيمس :مبادئ علم النفس، المجلد الأول، الفصل الحادى عشر، ص ٤٠١، نقلاً عن الجبر الذاتى، ص ١١٥.

بشئ ما، وبهذه المثابة يمكن وصفه مباشرة، والشعور بشئ هو التضايف المتواصل بين أفعال القصد بالمعنى الأوسع وبين الموضوع المقصود"(١) ومفكرناحين يجعل فعل الانتباه هو الفكرة الأساسيّة فى الجبر الذاتى، باعتباره ماهية الذات نفسها حين تنتبه إلى شئ ما، فإنه يجعل من هذا الفعل نقطة الانطلاق فى المعرفة،وهو يتفق مع الظاهراتية التى تعنى بصفة خاصة بماهية الشعور أو بالأنا، باعتباره نقطة البدء والانطلاق فى المعرفة(٢) على أساس القصدية التى تربط دائماً بين الذات والموضوع(٣) .

وكما تُميز القصدية عند هوسرل فى حياة الشعور بين المضمونات الواقعية، وبين المضمونات القصدية، كذلك يميز مفكرننا بين الكثرة الموجودة فى عالم الواقع، وبين ما يتم انتقاؤه منها بفعل الانتباه القصدى ليكون موضوعاً للانتباه. وفعل الانتباه هو الذى يجمع الذاتى والموضوعى معاً فىوحدة لا انفصام فيها(٤) لذلك يستخدم مفكرنا "المنهج القصدى الذى يربط بين الذات والموضوع، فلا موضوع بغير ذات تدركه،ولا ذات بغير موضوع متضايف إليها"(٥) . فالذات عند مفكرنا - كما هى عند هوسرل - ذات متعالية ماهيتها الانتباه (أو الشعور) وماهية الانتباه تقوم فى أن الفرد "ينتبه" إلى موضوع معين يقصده قصداً لأنه ينتقيه من بين كثرة من الموضوعات، دون أن يكون الموضوع قائماً فى الذات، بل ماهية الذات هى فعل الانتباه نفسه(٦) وكما يقول مفكرنا : لا يمكن إدراك الشئ اللهم إلا إذا انتبهنا إليه وبفضل عملية الانتباه يصبح الشئ موضوعاً للوعى، إذا ما قورن بغيره من الأشاء الكثيرة التى رغم وجودها فى متناول الملاحظ فإنه لا يلاحظها على الاطلاق(٧) .

ويتفق مع هوسرل "الذى يميز بين "المعنى" و "الموضوع" فالأفعال هى تجارب حية للمعنى المقصود، أما الموضوع القصدى فإنه عال على التجربة الحية"(٨) .

---

(١) د.عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، جـ ١، ص ٥٤١.
(٢) د. نازلى إسماعيل حسين، الفلسفة المعاصرة، ص٣.
(٣) المرجع السابق، ص ٨٧.
(٤) الجبر الذاتى، ص ٦٩.
(٥) د. نازلى إسماعيل، الفلسفة المعاصرة، ص ١٠٧.
(٦) راجع الجبر الذاتى، ص ٧٠-٧١.
(٧) المصدر السابق، ص ٨٥.
(٨) د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، جـ ١، ص ٥٤٢.

لقد أخذ مفكرنا عن هوسرل قوله بأن "الأنا" أو "الذات" هى الواهب الحقيقى للمعانى أو الدلالات، وذهب مع هوسرل إلى أن للوعى "علاقة قصدية" بالموضوع، وجعل الفعل المحض، فعل الانتباه، هو نقطة العلاقة التى تركز عليها عملية إدراكنا لموضوع القصدى، من هنا كان الكشف عن الفعل المحض الذى يقوم فى صميم الخبرة بدور "العلاقة القصدية" بين الوعى الخالص من جهة، وبين الموضوع القصدى من جهة أخرى(١) . وإذا كان الكون عند كانط قد بقى عبارة عن مجموعة من "التصورات العقلية"، التى لا تصبح "موضوعات" إلا بفضل علاقتها بالوعى أوالشعور، نجد مفكرنا - مثله مثل هوسرل، يؤكد أن الشعور لا يستحوز على التصورات العقلية لكى يحيلها إلى موضوعات، بل هو ينعطف نحو الأشياء من أجل معرفتها بمقتضى ما لديه من حركة قصدية(٢) ، لذلك يرى مفكرنا أن "الذات الواعية بدون الخبرة لا وجود لها"(٣) ويرى هوسرل أن "كل الأفعال القصدية التى يمكن أن تقوم بها الذات تصبح فارغة من المعنى ومن الحقيقة إن لم يملأها الموضوع الخارجى"(٤).

ويتفق مفكرنا مع هوسرل، فى دراسته للأنا باعتبارها ليست منعزلة، وليست أنا وحدية، بل هى حضور يفترض حضور الذوات الأخرى، ويفترض حضور الأشياء التى تملأ العيانات والمقاصد، فالذات لا تنفصل عن الأشياء، إنها جزء من العالم، ولكنها الجزء الذى يتقوم به هذا العالم(٥) .

لذلك يؤكد مفكرنا أن الانتباه فعل وبالتالى فهو لا يمكن تصوره كشئ قائم بذاته مستقل عن الموضوع الذى ينصب عليه هذا الفعل، فكل منهما يعبر عن نفسه من خلال الآخر(٦) .

---

(١) راجع : د. زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٣٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٣١ .
(٣) الجبر الذاتى، ص ٥٥.
(٤) د. نازلى إسماعيل، الفلسفة المعاصرة، ص ٨٥.
(٥) المرجع السابق، ص ٩٢.
(٦) الجبر الذاتى، ص ٨١.

لقد جعل مفكرنا "الوعى" أو "الانتباه" أو "الشعور" نقطة انطلاق لفلسفته فى الجبر الذاتى، وهو هنا مثله مثل هوسرل، أتخذ من هذا الوعى دعامة لفهم الطبيعة البشرية التى تختلف عن الواقعة الطبيعية.

فالإنسان عند هوسرل – كما عند مفكرنا – ليس مجرد منطقة من مناطق الطبيعة تربطها بالعالم الخارجى بعض العلاقات السببية، وإنما هو وعى أصيل هيهات أن نجعل منه مجرد موضوع يقبل التفسير، وكل حالة من الحالات النفسية التى يمر بها الإنسان سواء أكانت رغبة، أم انفعالاً، أم صورة ذهنية، لا يمكن أن تعد مجرد حلقة فى سلسلة طبيعية من العلل والمعلولات، بل لابد من العمل على "فهم" العلاقة الإيجابية التى تربطنى بكل حدث من أحداث حياتى النفسية، حتى أتحقق بوضوح من أننى فاعل مسئول، وأننى الأصل فى شتى مظاهر سلوكى[١] . فكلما رفض هوسرل تفسير "الوعى" على غرار "الأشياء"[٢] رفض مفكرنا تفسير "الذات" على أنها واقعة من وقائع الطبيعة. لذلك رفض مفكرنا – كما فعل هوسرل – شتى النزعات السيكولوجية المتطرفة التى كانت تجعل من "الذات" مجرد "موضوع" يقبل الملاحظة ويخضع للتجريب، مثله كمثل أى موضوع خارجى آخر.

وبوجه عام يتفق مفكرنا مع هوسرل فيما يلى :

- ان كل وعى يتجه نحو موضوع ما، أو يستهدف شيئاً ما.
- الشعور ينعطف نحو الأشياء من أجل معرفتها بمقتضى ما لديه من حركة قصدية.
- الشعور متجه دائماً نحو موضوع حاضر بلحمه ودمه أمام الذات.
- لا يمكن تصور الوجود البشرى على أنه "ذاتية" مغلقة علىنفسها، بل هو موجه منذ البداية نحو العالم الخارجى، فالإنسان حقيقة متفتحة على الوجود العام.
- المعرفة فى صميمها حركة قصدية تتجه فيها الذات نحو الموضوع من أجل الإحاطة به من جميع جهاته.

---

(١) د. زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٤٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٦١.

- مهمة الفيلسوف تنحصر فى تحديد الموضوع عن طريق تلك الحركات القصدية التى نضيق فيها الخناق على مثل هذا الموضوع.

- تتحدد دلالة الموضوع بالفاعلية الخاصة التى يمارسها الذهن حين يتجه نحو الشئ من أجل الاحاطه به(١) .

- لا يسلم مفكرنا – مع هوسرل – بوجود ذات فارغة يكون لسان حالها ما قاله ديكارت : "أنا أفكر" بل هو يتبع الفكر بموضوعه القصدى فيرى أن الفكر لابد أن ينصب على موضوع متعقل يكون مثله كمثل واقعة الفكر نفسها، وتبعاً لذلك فإن هوسرل – ويتابعه مفكرنا – يعد "وقائع" الفكر حقائق مباشرة يعقلها الفكر حين يتعقل ذاته(٢) .

- الوعى – فى نظر هوسرل – ويوافقه مفكرنا – ليس موضوعاً يقبل الملاحظة أو المشاهدة الخارجية، بل هو حقيقة نفسية تستلزم ضرباً من "التحليل القصدى".

- وإذا كان هيوم – ومعه التجريبيون – يقولون بالتحليل التجريبى، فإن مفكرنا يقول بنوع آخر من التحليل إنه التحليل القصدى بالمعنى الموجود عند هوسرل، من هنا كان لابد أن نضيف إلى منهج الاستقراء ضرباً من "المعرفة الذهنية" أو الفكرية التى نحصلها نحن بأنفسنا عن طريق ما لدينا من "عيان عقلى".

من هنا أثبت مفكرنا أن هيوم فى تفسيره للنفس استعان بعدد من المفاهيم، فأراد أن يرد على موقفه بالرأى نفسه الذى قاله هوسرل لعلماء النفس التجريبيين فى عصره، وهو أنه لابد أن يجئ قبل "علم النفس التجريبى" علم نفس آخر يكون بمثابة جهد ذهنى يراد من ورائه العمل على الإفادة من خبرتنا الخاصة من أجل تهيئة المفاهيم الأساسية التى يستخدمها علم النفس فى كل لحظة. وعلى حين أن معرفة الوقائع هى من اختصاص عالم النفس، فإن تحديد المفاهيم التى سنستعين بها فى تنظيم هذه الوقائع إنما هو من اختصاص الفيلسوف.

---

(١) راجع : د. زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٣١-٣٣٢.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٣٦.

لذلك لابد من الانعكاس على ذواتنا من أجل تفهم هذه التصورات فى ضوء خبراتنا الخاصة عنها، وعلى ذلك فليست الفلسفة هىدراسة تجريبية تنصب على الوقائع وما بينها من علاقات، بل هى جهد ذهنى من أجل تفهم المعنى البعيد أو الدلالة القصوى لأمثال هذه الوقائع وتلك العلاقات(١) .

وينطلق مفكرنا – متأثراً بهوسرل (الذى تأثر بكانط) – حين وضع الفلسفة فى مقابل علم النفس باعتبار أن الفلسفة تنطق باسم "الذات الترنسندنتالية" فى حين ينطق علم النفس دائماً باسم "الذات التجريبية"(٢) . وعلى ذلك كان رفضه للنزعات الارتباطية الآلية فى علم النفس التى جعلت من الذات آداة سلبية تستجيب للمؤثرات الخارجية، فتكون العلاقة بين الذات والموضوع مجرد علاقة بين "مثير واستجابة". فيكون الفرد مجرد "موضوع" مندمج فى غمرة الموضوعات العالمية الأخرى، بل الذات الفلسفية هى ذات محورية تدور حولها سائر الموضوعات، هى بمثابة "الوعى" الضرورى لقيام أى عالم.

فكما جعل هوسرل الذات فى صميمها مبادأة Initiative ومسئولية أخلاقية، كذلك فعل مفكرنا، وأكد على ما أكده هوسرل من أن الصلة بين الوعى وموضوعه صلة ديالكتيكية ديناميكية باطنة تجعل من "المعرفة" نفسها ضرباً من "الفعل"، وهذا يعنى أن المعرفة السيكولوجية لا تدع موضوعها كما هو، بل هى تؤثر عليه بمجرد ما يتحقق. فالمعرفة عند مفكرنا – كما عند هوسرل – ليست "واقعة" بل هى "فعل". والمرء لا يستطيع أن يدرس ذاته ويحلل نفسه، دون أن يغير من سلوكه، أو دون أن يؤثر على مستقبله(٣) من هنا كانت فكرة التغير – عند مفكرنا – جوهر المعرفة المؤسسة على فعل الانتباه.

إن منطق التفكير الفلسفى (فى الجبر الذاتى) مثله مثل منطق الظاهريات ليس منطقاً واقعياً يقف عند حد الوقائع المحسوسة، وليس بالتأكيد منطقاً مثالياً خالصاً لا صلة له بالواقع، إنما هو منطق يدرك من خلال الوجود الحسى والمادى للأشياء ماهياتها

---

(١) راجع المرجع السابق، ص ٣٦٣-٣٦٤.
(٢) راجع المرجع السابق، ص ٣٥٩-٣٦٠.
(٣) المرجع السابق، ص ٣٤٨.

المثالية(١) ، لذلك يتفق مفكرنا مع هوسرل فى رفضه للصورية البحتة، وللنزعة النفسانية الخالصة التى تجعل الذات مصدراً لكل حقيقة ولكل معرفة، ويقول بالصورية التى ترتبط بالموضوعية فتتحقق بذلك الموضوعية المطلقة(٢) .

لقد سار مفكرنا مع التطورات الأخيرة لفلسفة الظواهر عند هوسرل وانتقالها إلى أيدى الوجوديين الذين رأوا "أن التحليلات الفنومنولوجية لا يمكن أن تتجرد تماماً عن الذات الفردية التى تقوم بعملية التحليل، ومعنى هذا أن الوصف الفنومنولوجى يعبر دائماً عن اختيار ذاتى، ويكشف باستمرار عن تفضيل خاص يرجع إلى تلك الشخصية التى توجه مثل هذا البحث"(٣) وهنا دخل مفكرنا دائرة الوجودية فماذا أخذ منها ؟.

١٢- **الوجودية** : لقد أخذ مفكرنا من الفلسفة الوجودية كثيراً من الأفكار وبخاصة عند هيدجر، وكارل يسبرز، وجبريل مارسل، وأهم هذه الأفكار نلخصها فيما يلى :-

- الاهتمام بالوجود الذاتى، وجود الفرد.
- تأكيد الصلة الحميمة بين الإنسان والوجود، فالإنسان هو الموجود بين سائر الموجودات الذى يدرك من خلال وجوده الوجود ذاته (هيدجر)(٤).
- النشاط الفعال هو الذى تحقق الذات بمقتضاه كل وجودها(٥) .
- أخذ مفكرنا عن الوجودية ذلك الاهتمام الكبير "بالفعل" الإنسانى، فجعل ماهية الذات هى هذا "الفعل" النشطُ المستمر فى انفتاحه على العالم، والوجودية تدعو إلى الفعل، وتقول إنه ليس ثُم أمل إلا فى الفعل (سارتر) والأمر الوحيد الذى يسمح للإنسان بالحياة هو الفعل(٦) ، فالفعل هو الماهية العينية للفرد، وهو ما يميز طبيعته الفريدة،

---

(١) د. نازلى إسماعيل، الفلسفة المعاصرة، ص ٨٤.
(٢) المرجع السابق، ص ٨٥.
(٣) د. زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٤٠.
(٤) د. نازلى إسماعيل : الفلسفة المعاصرة، ص ٥.
(٥) زكريا ابراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٤٣٥.
(٦) د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، جـ ١، ص ٥٦٧-٥٦٨.

لقد جعل مفكرنا تلك الطبيعة "تتألف من أفراد فريدة فى نوعها وبخاصة ما يتعلق بموضوع الحياة : فالحياة فى نظره فردية تماماً كما هى الآن وكما كانت باستمرار: فليس هناك شئ اسمه "الكلى" فيما يتعلق بموضوع الحياة، لأن أية محاولة لتعريف الحياة لابد أن تنطلق من تصور "الفرد" وإلا فلن تكون حياة"(١) .

من هنا كان تأكيده فى الجبر الذاتى على الخبرة الفردية، والفاعلية الحرة، والتواصل، فالخبرة الفردية تحقق ذاتها بانفتاحها على العالم، والفاعلية الحرة "تظهر فى فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه"(٢) ، لذلك إذا كان ديكارت قد توهم أن كل وجود الذات ينحصر فى فعل التفكير، فإن مفكرنا يأخذ مقولة هوسرل التى تؤكد انفتاح الذات على العالم، أى اقتران الذات بموضوعها، "أنا انتبه إلى شئ ما"، ويضيف إليها مقولة كارل يسبرز حين يقرر "أنا أختار فأنا إذن موجود" ليحيل مع يسبرز الذات إلى "قدرة على الاختيار" إلى جانب مقولة البراجماتية "إن اختيارى يتم بناء على نفع يؤدى إلى حفظ وجودى"، وبذلك لا تكون الذات مجرد شئ مفكر - كما عند ديكارت - إنما هى تفتح فى صميم وجود العالم يكمن فى النشاط والفاعلية، فالذات لا أعرفها إلا من خلال "الفعل" الحر، والحرية لا تتجلى إلا عبر عملية اختيار الإنسان لذاته، لذلك يتفق مفكرنا مع بعض فلاسفة الوجودية بالقول إن "وجودى الحقيقى منبعث من صميم ذاتى"(٣) وأن الإنسان حر مسئول عن أفعاله وأن "حرية الذات البشرية تتجلى بصفة خاصة فى عملية خلق الذات لنفسها بنفسها ... وأن الذات إرادة لا تألو جهداً فى سبيل العمل على اكتساب "ماهيتها"(٤) .

فإذا كانت الوجودية تؤكد أن الإنسان لا يوجد إلا بقدر ما يحقق نفسه وإنه ليس شيئاً آخر غير مجموع أفعاله(٥) ، فإن مفكرنا يؤكد أن "الجبر الذاتى أو التحديد الذاتى هو الذى

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٦٧.
(٢) الجبر الذاتى، ص ١١٧.
(٣) د. زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٤٤١.
(٤) المرجع السابق، ص ٤٧٢.
(٥) د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، جـ ١، ص ٥٦٧.

يصنع فيه المرء ذاته ويجعلها على ما هى عليه"(١) ، والرأى الذى يدافع عنه مفكرنــاهو "أن الفرد فى حالة الانتباه مجبر ذاتياً، أى أنه محدد بذاته، فالفاعل فى حالة الانتباه (أى الفعل) يكون نشطاً أى أنه يكون سبب نفسه Self-caused أى أنه يحمل سببه فى ذاته"(٢) .

من هنا يرجع مفكرنا بعض مظاهر التغير فى العالم الخارجى بأنهـا "أفعـال" قـام بهـا أشخاص(٣) عن طريق الاختيار الحر لموضوع الانتباه، لذلك يؤكد مفكرنا علـى أن سـلوك الانسان لا تتحكم فيه العوامل الخارجية على نحو ما يعتقد الجبريون، "وإنما سـلوك الإنسـان من صنع الإنسان نفسه وهو منسوج فى الداخل"(٤) من هنا لا ينبغى أن "تهمل فردية العقـول البشرية"(٥) ، على أن ندرك أن سلوك الإنسان أو خلقه "هـو مـن صنـع الفـاعل نفسـه"(٦) فالذات الفاعلة النشطة تشكل العوامل المكونة لخلق الإنسـان أى لسـلوكه المطـرد فـى فـرد واحد متحد فى هوية مع نفسه(٧) ، لذا يؤكد مفكرنا مسئولية الفاعل عن نفسه، تلك المسئولية الذاتية التى يعتبرها أعظم النقاط جوهرية فى الأخلاق(٨) .

كما يؤكد مفكرنا على "ذاتنا المثالية" التى تعـبر عـن نفسـها ليـس فـى الوصـول إلـى غاية موضوعية، بل لأنه "من المحتم علينا أن نحقق طبيعتنا الحقة"(٩) تلك الطبيعة الحقة لا تتحقق فى نظر مفكرنا إلا "بأن نسلك سلوكاً عقلياً"(١٠) .

وهكذا فـإن مفكرنـا – مثلـه مثـل هيدجـر وغـيره مـن الوجوديـين – يقيـم الحريـة والمسئولية على إدراك الذات لوجودها من خلال تلـك الخـبرة الوجوديـة الأساسـية، وعلـى

(١) الجبر الذاتى، ص ١١٦.
(٢) المصدر السابق، ص ١١٤.
(٣) المصدر السابق، ص ١١٦.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٢٦.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٧) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٨) المصدر السابق، ص ٢٢٩.
(٩) المصدر السابق، ص ٢٣٠.
(١٠) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الذات أن تفهم حقيقة وجودها باعتبارها "إنية" فريدة لا يمكن لأحد أن يقوم مقامها أو أن يحل محلها"(١) .

وكما جعل الوجوديون الإنسان فى قلب المشكلة الفلسفية بمثابة المركز، كذلك جعله مفكرنا فى الجبر الذاتى، باعتبار أن الإنسان يتميز عن باقى الموجودات، لأنه هو الموجود الذى يفهم معنى الوجود، وتربطه بالوجود العام رابطة جوهرية لا تنفصم. من هنا أخذ مفكرنا عن الوجوديين تمييزهم بين الموجود البشرى وبين كل ما عداه من الموجودات الطبيعية الأخرى. ولاشك أن ما يميز الموجود البشرى أنه يتمتع بحرية يستطيع بمقتضاها أن يحدد ما يريد أن يكونه، وبالتالى أن يكتسب لنفسه ماهية.

كما شارك مفكرنا الوجوديين القول بأن مستقبل الذات ليس محدداً من ذى قبل، فالذات ليست واقعاً أو موضوعاً، بل هى فعل وحرية وكسب، لذلك فالذات نزاعة فىحركة مستمرة نحو الوجود الحقيقى(٢) ، ونحو تحقيق ذاتها والتعبير عن طبيعتها الحقة، من هنا فإن مفكرنا يرد جميع أفعالنا التى نقوم بها إلى كونها تعبر "عن طبيعتنا الحقة فحسب"(٣) .

كما أن وجهة النظر التى يأخذ بها فى الجبر الذاتى تجعل "طبيعة الفاعل من صنعه"(٤) وكما يرى كارل يسبرز : إن "وجودى الحقيقى منبعث من صميم ذاتى"(٥) لذلك جعل يسبرز "الشعور بالذات" هو دعامة "كل وجود أصيل"(٦) وهو ما يؤكده مفكرنا.

- كما يأخذ مفكرنا عن جبريل مارسل تلك النظرة إلى الجسد، حين يجعل مارسل ظاهرة "التجسد" لا تعنى شيئاً آخر سوى "الوجود فى العالم" ... وأن "خبرة البدن" و "خبرة النفس" ظاهرتان لا سبيل إلى الفصل بينهما على الإطلاق، وحين أتحدث عن جسمى إنما

---

(١) د. زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٤١٠-٤١٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٧٢.
(٣) الجبر الذاتى، ص ٢٣١.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٣٤.
(٥) د. زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٤٤١.
(٦) المرجع السابق، ص ٤٤٨.

أتحدث عن ذاتي. ومثل هذه النظرة إلى "الجسم" هي الكفيلة بأن تخلع عليه طابعاً وجودياً، فلا يعود البدن مجرد "موضوع" تملكه "ذات" بل يصبح مقوماً من مقومات "الذاتية"(١) وهذا ما أشارت إليه الباحثة في موضوع العلاقة بين النفس والجسد، طبقاً لما أثبته مفكرنا.

كما يتفق مفكرنا مع مارسل في أن "مستقبل الذات ليس محدداً من ذي قبل"(٢) فالفرد من وجهة نظر مفكرنا "طوال حياته لا يحمل برنامجاً جاهزاً معداً من قبل في الماضي إذ لو صح ذلك لكان الجهد الأخلاقي كله عقيماً مجدباً"(٣) فالإنسان "عالم يعبر عن نفسه"(٤) باستمرار، إذ "لو كانت ماهية كل شئ محددة تحديداً قاطعاً فكيف يمكن أن يكون هناك تطور على الإطلاق؟"(٥) هنا نجد المعنى نفسه عند الوجوديين، أعني أن الوجود يسبق الماهية، وتلك الماهية تحقق ذاتها من خلال الحياة التي يراها مفكرنا "عملية تنبثق في الجديد باستمرار، ولأنها جديدة فهي لا يمكن التنبؤ بها"(٦) ومن هنا يدخل مفكرنا دائرة الفلسفة التطورية عند برجسون ليستكمل نسيج الجبر الذاتي تأسيساً على أن الذات نزاعة، وحركة الذات المستمرة في نزوعها نحو تحقيق ذاتها، أي اكتساب ماهيتها المتطورة يجعله يبحث مسألة التطور الخلاق.

١٣- **الفلسفة التطورية خاصة عند برجسون :** لقد أخذ مفكرنا كثيراً من الأفكار المستمدة من الفلسفة التطورية عند برجسون أهمها ما يلي :

- أهم فكرة تأثر بها مفكرنا واستمدها من برجسون هي "فلسفة الحياة" عنده، وما يندرج تحت تفسيره لهذه الفلسفة من أفكار تتعلق بالتطور الخالق، وبفكرة التغيير، وفكرة الديمومة، والخلق المستمر ... إلخ.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٦٦.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٧٢.
(٣) الجبر الذاتي، ص ٢٧٤.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٧٥.
(٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

والديمومة عند برجسون تحكم الكون، والكائنات الحية، "وهى التقدم المستمر للماضى الذى ينخر فى المستقبل ويتضخم كلما تقدم"(١) والديمومة تعنى أن "تراكم الماضى على الماضى يستمر دون توقف"(٢) .

لقد أخذ مفكرنا بديمومة الشعور، والشعور بالزمان، وتيار الشعور المتصل عند برجسون، فكل "كائن شعورى ينظر إليه فى حد ذاته، من جهة أنه شئ يدوم، فماضيه يمتد بتمامه فى حاضره، ويظل فيه حاضراً ومؤثراً"(٣) وهو ما يطلق عليه مفكرنا "الحاضر الرواغ" الذى يتحرك إلى الأمام بحيث تنخر رأسه فى المستقبل ويتوارى ذيله فى الماضى ويبقى فى الذاكرة(٤) ويرى مفكرنا ما يراه برجسون من أن الشعور هو سيال من "الحالات" المعاشة التى تتعاقب بين الماضى والحاضر والمستقبل، جعلها مفكرنا سيلاً من الأفعال المعاشة(٥) وفى مثل هذا التيار المتصل يظل الفرد فى أية لحظة جزئية نفس الشخص الذى كانه منذ لحظة مضت لأن أية لحظة جزئية هى فى الواقع حلقة اتصال بين ماض وحاضر، وهى نفسها جزء من الماضى وجزء من الحاضر فى آن معاً"(٦) .

لذا يفرق برجسون بين الزمن الرياضى المستخدم فى العلوم والذى ينطبق على العالم المادى، وبين الزمن الذى يشكل الديمومة فى مجال الحياة(٧) . وأخذ مفكرنا هذه الفكرة عن برجسون أيضاً فنجده يفرق بين لحظة الانتباه وبين لحظة الزمان الرياضى على نحو ما يطبق على الحوادث الطبيعية، فلحظة الانتباه هى لحظة الشعور الذى له ديمومة بينما الثانية لحظة الزمان الرياضى ليس له ديمومة(٨) .

---

(١) برجسون : التطور الخالق، ص ١٥.
(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٤.
(٤) الجبر الذاتى، ص ٨٩.
(٥) راجع المصدر السابق، ص ٩٠.
(٦) المصدر السابق، ص ٩٠.
(٧) راجع برجسون : التطور الخالق، ص ١٩.
(٨) راجع الجبر الذاتى، ص ٧٣-٧٥.

لذلك يرى مفكرنا أن الشخص "فاعل يسلك سلوكاً معيناً فيحقق ذاته فى هذا السلوك فهو ليس واقعة من الوقائع الموجودة فى الطبيعة، وذلك لأن ماهيته فعل ديناميكى مستمر، لذلك فالإنسان يعيش ويحيا ديمومة تتكشف باستمرار. والمستقبل [illegible] الامكانيات غير المحدودة"(١) .

لذلك يرفض برجسون – وكذلك مفكرنا – تكوين فكرة عن التطور إذا ما تصورنا الزمن كما هو فى التفسير الرياضى الذى كان يفكر به ديكارت عندما كان يتحدث عن الخلق المستمر(٢) ، فيرى أن عالم الرياضة يتحدث باستمرار عن لحظة معينة لحظة ساكنة لحظة موجودة، لكنه لا يتحدث عن الزمان المتدفق.

لذلك يذكر مفكرنا ما يقوله برجسون عن العالم الذى يتعامل معه عالم الرياضة بأنه عالم يموت ويولد من جديد فى كل لحظة، فهو العالم الذى يقصده ديكارت حين تحدث عن الخلق المتصل، لكن كيف يمكن للتطور الذى هو ماهية الحياة عينها أن يجد له مكاناً فى زمان نتصوره على هذا النحو(٣) . فالتطور الذى يراه برجسون – وتابعه مفكرنا فى ذلك – هو السمة المميزة للحياة، وهو فى حد ذاته يتضمن استمراراً حقيقياً للماضى عن طريق الحاضر، إنه ديمومة حقيقية تعد نقطة اتصال، لذلك يرى برجسون أن معرفتنا لكائن حى أو لمجموعة طبيعية معرفة تنصب على فترة الزمن ذاتها، فى حين أن معرفتنا لمجموعة صناعية أو رياضية لا تنصب إلا على طرفى هذه الفترة(٤) .

لقد رفض مفكرنا الاتصال فى التقدم، بينما وافق على التقدم فى الاتصال وذلك عن طريق تفسيره للخواص الجديدة التى تظهر فى مجرى التطور، تلك الخواص لا ينبغى أن تكون مجرد خواص ناتجة يمكن أن تضاف أو تطرح أو يتنبأ بها، وإنما يجب أن تكون خواص طارئة، خواص جديدة جدة حقيقية ولا يمكن التنبؤ بها والفرق بين النواتج وبين

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٠-٢٨١.
(٢) انظر : برجسون، التطور الخالق، ص ٢٩-٣٠.
(٣) الجبر الذاتى، ص ٢٧١.
(٤) التطور الخالق، ص ٢٩-٣٠.

الخواص الطارئة، أن النواتج تعطينا اتصالاً كمياً يكمن خلف خطوات بنائية جديدة فى المفاجآت الطارئة، والخطوة الطارئة ينظر إليها نظرة أفضل بوصفها تغيراً كيفياً للاتجاه، أو نقطة تحول دقيقة فى مجرى الحوادث.

وهنا يركز مفكرنا على التغير الكيفى للاتجاه أو نقطة التحول فى مجرى الحوادث، أكثر من تركيزه على الاتصال الكمى الرياضى وذلك لا لشئ إلا لأنه فى التغير الكيفى لا يكون هناك الكسر المتقطع الموجود فى حالة الهوة أو الفجوة. وقد يقال عندئذ : إنه من خلال النواتج يكون هناك اتصال فى التقدم، ومن خلال المفاجآت الطارئة يكون هناك تقدم فى الاتصال(١) . وهذا التقدم فى الاتصال يحكم كل فرد من الموجودات البشرية، لأن الفرد طوال حياته لا يحمل برنامجاً جاهزاً معداً من قبل فى الماضى إذ لو صح ذلك لكان الجهد الأخلاقى كله عقيماً مجدباً(٢) .

إذن ينظر برجسون – ويتابعه مفكرنا – للحياة على أنها تيار متصل يحكمه التقدم والشئ الجوهرى "هو استمرار التقدم الذى يتتابع على نحو غير محدود، وهو تقدم خفى يمتطيه كل كائن عضوى مرئى فى أثناء الفترة القصيرة التى كتب له أن يحياها"(٣) . لذا يقول مفكرنا : الحياة "هى عملية تنبثق فى الجديد باستمرار ولأنها جديدة لا يمكن التنبؤ بها"(٤) .

– ويأخذ مفكرنا بتفسير برجسون للحياة "بأنها عملية خلاقة سواء أكانت حياة الفرد أم تطور الأشكال البيولوجية، والنشاط الخلاق للكائن الحى يتضمن الغرضية، فحينما وجدت الحياة وجدت معها الغرضية، والغرضية لابد أن تتضمن الحرية(٥) .

– وكما رفض برجسون المذهب الغائى رفض كذلك المذهب الآلى سواء بسواء، على اعتبار أن المذهبين صورتان للحتمية فيقول إن "الغائية المحضة تشبه المذهب

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٢٧٤.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) التطور الخالق، ص ٣٣.
(٤) الجبر الذاتى، ص ٢٧٥.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الميكانيكى المحض شبهاً قوياً فى معظم النقاط، فكلا المذهبين ينفر من أن يرى خلقاً غير متوقع للأشكال فى مجرى الأشياء، بل فى مجرى نمو الحياة"[١] وهو بذلك لم ينكر الغرضية فى الحياة، فالغرض لا يتناقض مع الحرية بشرط ألا يفرض من الخارج[٢] وهذا ما فعله مفكرنا حين رفض المذهب الجبرى والمذهب اللاجبرى للأسباب نفسها، لكى يؤكد معنى الغرضية فى الحياة تلك الغرضية التى تتضمن الحرية أى "حرية الخلق، حرية الانبثاق من الماضى المتراكم إلى الجدة التى لا يمكن التنبؤ بها"[٣] وكما يقول "برجسون" فى عبارة مشهورة : - يذكرها مفكرنا فى الجبر الذاتى - "إننا ننتفخ بماضينا مثل كرة الثلج التى تتضخم حين تتدحرج ويلتف الجليد حولها، ففى كل لحظة من لحظات حياتنا ننتقى شيئاً معيناً من الموضوعات الممكنة التى نجدها أمامنا ونحن بانتقائنا لهذا الموضوع نحقق أنفسنا"[٤] .

- وكما قال برجسون بفكرة التغير فى شرحه للتطور الخالق، كذلك قال مفكرنا بتلك الفكرة المهمة. فمعنى الحياة بالنسبة إلى الوجود الواعى عند برجسون "هو أن يتغير، وأن يتغير هو أن ينضج، وأن ينضج هو أن يخلق نفسه باستمرار[٥] ، وكما يقول أيضاً : "إن شخصيتنا التى يستمر بناؤها فى كل لحظة عن طريق تكديس التجارب لا تكف عن التغير ... وهكذا تنمو شخصيتنا وتكبر، وتنضج دون انقطاع. وكل لحظة من لحظاتها عنصر جديد ينضم إلى ما كان موجوداً منها من قبل ... وليس هذا جديداً فحسب، بل هو شئ لا يمكن التكهن به ... وذلك لأن التكهن لا يعدو أن نطرح فى المستقبل ما أدركناه فى الماضى، أو أن نتصور طريقة جديدة نؤلف بها، فيما بعد، وعلى نظام جديد، بين العناصر التى سبق لنا إدراكها"[٦] .

---

(١) التطور الخالق، ص ٤٩، وأيضاً ص ٤٤.
(٢) الجبر الذاتى، ص ٢٧٦.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٧٧.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) برجسون : التطور الخالق، ص ٨ و ص ١٧.
(٦) المرجع السابق، ص ١٦.

وتلعب فكرة التغير عند مفكرنا دوراً رئيسياً ومهماً في الجبر الذاتي؛ فالأفعال الإنسانية إرادية بما فيها فعل المعرفة ذاته، وهي تعتمد على الانتباه إلى فكرة تغيير الوجود، سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي.

وإذا أردنا أن نحصر الأفكار التي أخذها مفكرنا من برجسون سنجدها كثيرة، ويكفي الرجوع إلى الفصل الأخير من الجبر الذاتي لنرى كيف يتطابق إلى حد كبير مع كثير من الأفكار الواردة في كتاب التطور الخالق عند برجسون حتى آخر صفحة من صفحات الجبر الذاتي التي يُنهي بها زكي نجيب كتابه فهي نص لبرجسون يؤكد فيه أن الشخصية الذاتية أو شخصية الفاعل هي "شئ حي متزايد، وخبرة اللحظة الحاضرة تضيف شيئاً جديداً للخبرة الماضية، وبإضافتها يصبح الكل مختلفاً عما كان وعما اعتاد أن يكون"[١] ويأخذ مفكرنا بالصورة التشبيهية نفسها التي يستخدمها برجسون للتعبير عن أن لحظات حياتنا نصنعها نحن بأنفسنا وأن كل لحظة هي نوع من الابتكار، وأن هناك دائماً شكلاً جديداً نخلعه على أنفسنا في كل لحظة، تلك الصورة التي يأتي بها برجسون للدلالة على شرح فكرة التطور الخالق هي صورة الفنان حين يشرع في رسم لوحة فنية بألوانه، فإنه رغم معرفته للشئ الذي يرسمه فإنه ليس في استطاعة أحد، ولو كان الفنان نفسه، أن يتنبأ بدقة عما ستكون عليه الصورة، وذلك لأن التنبؤ بها معناه إنتاجها قبل إنتاجها بالفعل، وهو فرض هراء يهدم نفسه بنفسه، وهذه هي الحال بالنسبة إلى لحظات حياتنا التي نصنعها نحن بأنفسنا. فكل لحظة منها نوع من الابتكار.

وكما أن موهبة الرسام تكمل وتنقص، وتتغير على كل حال تحت تأثير نفس الإنتاج الذي تقوم به، فكذلك الحال بالنسبة إلى كل حالة من حالاتنا، ففي الوقت الذي تصدر فيه كل حالة من أحوال النفس تعدّل هذه الحالة من شخصيتنا باعتبار أنها الشكل الجديد الذي خلعناه على أنفسنا[٢] .

---

(١) الجبر الذاتي، ص ٢٩٤.

(٢) التطور الخالق، ص ١٦، ١٧، راجع الجبر الذاتي، ص ٢٧٦-٢٨١، وكذلك ص ٢٩٤.

الفصل الرابع

خصائص التفكير الفلسفى
وطبيعة المنهج عند زكى نجيب محمود
فى مرحلة ما قبل الوضعية المنطقية

أولاً : طبيعة التفكير الفلسفى فى المرحلة السابقة على الجبر الذاتى :

إذا جاز لنا أن نضع هذه المرحلة ضمن مراحل التفكير الفلسفى عند مفكرنا، فإن الطابع العام الذى يطبع الموقف الفلسفى عند مفكرنا فى المرحلة الأولى مرحلة مؤلفات الشباب، السابقة على الجبر الذاتى، خاصة فى المقالات الأدبية – هو طابع الحيرة، والقلق، والشك، والصراع، والدهشة، والتأمل، والتفكير، والنقد، والتحليل، ومع هذا كله كان موقفه يتسم بالصبر والمثابرة، والصدق والنزاهة والموضوعية، والنتيجة التى نتجت عن ذلك هو عدم الاستقرار على منهج معين فى هذه الفترة.

– كان مفكرنا فى تلك المرحلة يميل إلى التفكير العقلى التأملى، وإلى الصوفية التى ترى الوجود كله وحدة لا تعدد فيها.

– دافع مفكرنا عن المعجزة فى مقابل العلم، وأقر بوجود حقائق فى الكون يعجز العقل عن إدراكها، وأن فى الكون قوى غير مادية تؤثر فى مجرى الطبيعة.

– رفض مفكرنا أن تكون الحواس مقياساً للحقيقة.

– هاجم النظرة الأحادية، سواء كانت الاقتصار على النظرة العلمية وحدها وتعميمها على الكون كله، أوكانت النظرة اللاهوتية اللاعلمية وحدها. لقد هاجم الماديين ووصفهم بأنهم أصحاب نظرة ضيقة فى موقفهم المعرفى. ورفض النظرة الأحادية الدجماطيقية هو ما "ينطبق على كل مفكر عقلانى" كما يقول كارل بوبر(١) .

---

(١) كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة د. أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١، ص ١٧.

- دافع فى هذه الفترة عن "اليوتوبيا" المثالية الصريحة التى أراد من خلالها تغيير الواقع استناداً إلى فكرة معيارية مثالية، بصرف النظر عن إمكانية تحقيق هذا التغيير. غير أن هذه الفكرة المعيارية ليس هناك ما يمنع أن تنطلق من الواقع المراد تغييره.

- كانت معظم موضوعات ومصطلحات تلك الفترة تندرج تحت ما هو ميتافيزيقى خالص، كالحديث عن النفس (فى شرح عينية ابن سينا) وفى (هجرة الروح) ودرس فى التصوف ... إلخ.

- كان منهجه أقرب للفطرة والعيان القلبى، وانتهاج نور البصيرة منه للعلم، فجعل "سبيل الوضوح" فى تلك الفترة هو الفطرة "ووحى البصيرة"، و "العيان القلبى".

- كان مثله الأعلى فى تلك الفترة مفكرون يغلب عليهم الطابع الروحانى الصوفى مثل الغزالى، وتولستوى، ممن هاجروا من العقل إلى الروح، حتى معظم هؤلاء الذين ترجم لهم فى تلك الفترة كانوا من الفلاسفة المثاليين من مثل : برجسون ونيتشه وشوبنهاور وغيرهم.

- دعا إلى الهجرة من العقل إلى الروح، لكن الهجرة كانت إلى العقل بعد سفره إلى لندن.

- ولما كان الموقف المذهبى يؤثر على المنهج، نجد مفكرنا، فى مؤلفات ما قبل الجبر الذاتى، يتخذ منهجاً يعتمد على الموقف الجبرى، خاصة فى مقال أبى بكر الصديق، هذا الموقف الذى يجعل الإنسان نفسه نتاجاً ضرورياً لعدة عوامل منها ما ينتمى إلى ما هو خارج طبيعة الفاعل نفسه كالأسلاف، والعصر والظروف الخاصة، وهوما يختلف عن الجبر الذاتى فى الموقف المعرفى وفى المنهج، من هنا اختلف معنى السببية، ومعنى الاطراد، ومعنى التنبؤ فى الجبر الذاتى عنه فى مقال أبى بكر، فبعد أن كان الحاضر نتاجاً ضرورياً للماضى فى أبى بكر، بدت الإرادة الحرة واضحة فى الجبر الذاتى، واصبح الفاعل مكتفياً بذاته، وأضحى الحاضر ناتجاً محتملاً - لا ضرورياً - للماضى، وتغير معنى السببية من الحتمية (فى أبى بكر) إلى الاحتمال (فى الجبر الذاتى) وأصبحت الرابطة

السببية لا تتناقض مع حرية الشخص(١) والرابطة السببية (فى أبى بكر) حتمية ضرورية كافية، لكنها فى الجبر الذاتى تعنى أن الماضى ضرورى للحاضر لكنه ليس سبباً كافياً، والمستقبل نتيجة محتملة لكنه ليس نتيجة ضرورية. فإذا كان الفعل الإرادى معلولاً ومحدداً بعوامل خارجية (فى أبى بكر)، فإنه فى الجبر الذاتى معلول وحر فى آن واحد، وشخصية الفرد (فى الجبر الذاتى) فى حالة تكوين مستمر طوال حياته، وفرديته لا تكتمل أبداً(٢) . لهذا كان التنبؤ بالسلوك المقبل مستحيلاً لأن المعطيات المزعومة للتنبؤ هى مما لا يمكن الحصول عليه إلا بعد وقوع الحدث(٣) . وهذا كما نرى عكس ما نجده فى مقال أبى بكر الذى يتخذ فيه مفكرنا موقفاً جبرياً متابعاً فيه منهج "تين" فى كتابة التاريخ كما ذكرنا من قبل.

– غير أن هناك ما هو مشترك بين مرحلة ما قبل الجبر الذاتى والجبر الذاتىنفسه فيما يتعلق بأسلوب الكاتب وطريقة عرضه لموضوعه، أو كيفية معالجة موضوعه، وهو قراءة نماذج متعددة لمفكرين آخرين، واستخلاص صورة لنفسه تدل على موقفه الخاص، وهو ما قام به فى "أرض الأحلام" على سبيل المثال وفى الجبر الذاتى كما بينا فى مصادر التفكير الفلسفى.

ثانياً : السمات العامة للتفكير الفلسفى وأهم الأسس المعرفية والمنهجية فى الجبر الذاتى :

إن ما قدمه مفكرنا فى الجبر الذاتى يوضح لنا أن التفكير الفلسفى ما هو إلا "منهج" و "تطبيقه"، فالجبر الذاتى عرض لموضوع محدد، يوضح لنا كيف كان يفكر زكى نجيب محمود، وما هو منطق التفكير الفلسفى عنده، وطبيعة المعرفة الفلسفية بصفة عامة.

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٢٧٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٧٩.

فإذا نظرنا إلى طبيعة المعرفة عند مفكرنا - من خلال الجبر الذاتى - وما يندرج تحتها من تحديد لنوع العلاقة بين العارف والمعروف، وطبيعة معرفتى بالأشياء، وموقفى من العالم الخارجى، وعن التغير الذى يحدث، وعن الكثرة والوحدة، ... إلخ. سنجد الآتى :

- المعرفة عند مفكرنا ليست صورة لعالم الواقع، والفكر ليس مطبوعاً بما تمليه الحواس عليه.
- والعبارة التى أعبر بها عن معرفتى بشئ ما ليست عبارة "وصفية" لشئ وصفاً كاملاً.

فإذا كان التجريبيون ينطلقون من مبدأ أساسى هو أن جميع أنواع المعارف التى لدينا مستقاة من الحس والتجربة وأنه ليس ثمة فى العقل إلا ما تمده به المعطيات الحسية (كما عند هيوم) فإنا لا نستطيع أن نقبل هذا الرأى مع مفكرنا، لأنه لو كان ليس ثمة شئ فى العقل إلا ما تمده به المعطيات الحسية، فمن أين أتت فكرة "التغير" نفسها التى تعتمد على إحداث تغيير لا وجود له فى عالم الواقع.

- والتغير الذى يحدث هو تغير يطرأ على الشخص العارف وعلى الشئ المعروف فى آن معاً.

- العالم قوامه كثرة، لكن الذات العارفة تستطيع أن تجعل منه وحدة واحدة بفعل نشاط الانتباه.

- العقل ليس مرآة تنطبع عليها آثار الأشياء الخارجية، العقل "فعل" يمارس نشاطه المستمر دائماً.

- معيار الصواب والخطأ لا يتقرر بمطابقة الصورة للواقع، إنما يتقرر بالنفع العملى الذى يهدف إلى حفظ وجود الإنسان.

- العلاقة التى تقوم بين العقل والشئ علاقة "اختيار" مؤسسة على فعل الانتباه فلا يوجد عقل (فعل الانتباه) بدون موضوع يقصده العقل قصداً، لأن اختيار موضوع الإدراك

يتوقف على إرادة الشخص، فالكائن الحى يعبر عن نفسه مـن خـلال الأشـياء الموجـودة فـى بيئته، ويستخدم بيئته فى تحقيق ذاته(١) .

– لم يفرق مفكرنا بين الفكر والعمل، لأن الفكر فعل.

إذن النتيجة التى تنتج عما سبق هو أن مفكرنا لـم يكـن واقعيـاً علـى أن هـذا لا يعنـى البتة أن نصنف زكى نجيب محمود من جملة المثاليين، فإذا كان المذهب المثالى لا يعترف بوجود شئ، خارج العقل، من حيث أن الموجود هو المدرك، فلاوجـود إلا مـا يدركـه عقـل ما، وما ليس يدركه عقل يستحيل أن يكون موجوداً(٢) . فإن مفكرنا فى هذه النقطـة لا يتفق مع المثاليين لأنه يعترف بوجود أشياء كثيرة ومتعددة خارج العقـل، والانسـان بفعـل الانتبـاه هو الذى ينتقـى ويختـار موضوعـه الـذى ينتبـه إليـه، ليتـم لـه إدراك الموضـوع عـن وعـى شعورى تام بهذا الموضوع المقصود بالتحديد طبقاً للمنهج القصدى، ورغم ذلك فإن مفكرنا لا ينكر ما يقول به المثاليون من ارتباط بين الوجود والمعرفة، لكنه لا يقول أن ما لا يدركـه العقل يستحيل أن يكـون موجـوداً ... ولا يقـول بـأن معرفـة الشـئ ووجـوده جانبـان لحقيقـة واحدة، أو أن طبيعة المعرفة هى نفسها طبيعة الوجود بالمعنى الذى يقول به هيجـل مـن أن الشئ المعين – كالبرتقالة مثلاً – هو مجموعة مركزة من معـان كليـة، والمعـانى الكليـة لا يدركها إلا عقل، وإذن فأى شئ لا يكون إلا فكرة فى عقل. وكأن العالم الخارجى ما هو إلا أفكار موضوعة أمام ذات عاقلة تفكر فيها(٣) .

إن ما يقوله المثاليون وعلى رأسهم هيجل هو "التطـابق" الذاتـى بيـن أن يكـون الشـئ موجوداً وأن يكون معروفاً، واستحالة أن يوجـد شـئ دون أن يكـون مدركـاً، فالأشـياء، هـى أفكارنا عنها(٤) ، صحيح أن مفكرنا يقول بأن إدراك الشئ متوقف على عقل يعيـه، لكنـه لا يقول إن وجوده متوقف على هذا العقل، إن مفكرنا يأخذ من الواقعيين وجود العالم الخـارجى

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٤٨.
(٢) راجع : زكى نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص ٤٠.
(٣) راجع المرجع السابق، ص ٥١.
(٤) راجع المرجع السابق نفسه.

المستقل لكنه لا يُعَد وجوداً مستقلاً تماماً عن نشاط الذات الفاعلة فى حالة الانتباه، إذ أن الفاعلية تتجلى فى استمرار فعل الانتباه الذى يقوم به الفاعل السيكوفزيقى حين يعى موضوعه انتقاءاً وقصداً ويصبح الموضوع ضمن تيار الشعور المتصل. ولما كان مفكرنا يرى أن الانتباه لا يمكن تصوره دون موضوع، وأنه ليس هناك ما يسمى باللاانتباه، وأن الانتباه موجود حتى اثناء النوم، فمن المحال القول بوجود خط فاصل بين فعل الانتباه وبين موضوعه فالفرد المنتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر، إذن هناك علاقة بين الفرد والعالم الخارجى، لكنها ليست علاقة انفصال (كما عند الواقعيين)، وليست علاقة "تطابق" (كما عند المثاليين).

ثمة فرق بين القول بأن معرفة الشئ ووجوده جانبان لحقيقة واحدة، وبين القول بوحدة الذات والموضوع، غير أن مفكرنا يقول بما يقول به المثاليون من فاعلية للذات على موضوعها، وبأهمية الوعى بالهوية بين الاختلاف، وبقوة التوحيد التى يمارسها العقل على الكثرة المتعددة، أو على مجموعة المحسوسات التى تتكامل فى موضوع معين وتكون محصلة لفعل الانتباه[١] .

وهو لا ينكر الوجود الخارجى، لكنه يجعل فاعلية الذات مقدمة على هذا المؤثر الخارجى، ولكنه لا يجعل وجود الشئ هو إدراكه، لكنه يقول بالإدراك العقلى للأشياء ... حتى لو لم يسبق هذا الإدراك العقلى آثار حسية، فالأثر الحسى ليس هو المرجع الذى نقيس به صحة الفكرة (كما عند هيوم). لذلك فطبقاً للمبدأ الذى جعله هيوم مصدراً للمعرفة وهو الخبرة الحسية ووسيلتها الحواس، رفض هيوم فكرة "الذات" أو "النفس". وهو ما لم يذهب إليه مفكرنا لأن المبدأ عنده يختلف عن هيوم، فعنده إلى جانب الحواس مصدر آخر، هو العقل أو النفس أو الذات أوالخبرة (وكلها مترادفات عند مفكرنا). ورغم ذلك لا نستطيع أن نقول إن مفكرنا ينتمى إلى المثاليين العقليين الذين يجعلون مصدر المعرفة هو العقل.

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٨٢.

إن مصدر المعرفة فى الجبر الذاتى الحس والعقل معاً، إنه موقف أقرب للموقف المعرفى عند كانط حين وقف كانط بمذهبه بين الواقعية والمثالية، لأنه من ناحية اعترف بالاحساسات التى تأتى إلينا من الخارج كمادة أولية للمعرفة، ولكنه من ناحية أخرى قرر فاعلية العقل واشتراكه فى صياغة تلك الاحساسات فى مدركات حسية، لقد ذهب كانط إلى أن الخبرة الحسية لابد لها من إطارات أو قوالب أو مقولات تكون فطرية فى طبيعة العقل لتتشكل الخبرة الحسية على غرارها، ومن هنا فهناك جانب يأتى من الخارج (جانب الخبرة الحسية منبعثة من الأشياء) لكنها إذ تأتى لا تجد نفسها بغير ضابط يضبطها، بل يتلقاها فى العقل إطار ينظمها فى حدوده، ومن ثم يكون كل جزء من معرفتنا - عند كانط - معتمداً فى مضمونه على خبرة الحواس، وفى قالبه على فطرة العقل فى طريقة الإدراك وهكذا يكون كل جزء من معرفتنا حسياً وعقلياً، إخبارياً وفنياً فى آن واحد(١) .

غير أن الموقف عند مفكرنا يختلف بعض الشئ، فيتفق مفكرنا مع كانط فى أن العقل يقوم بعمليات "ترتيب" و "تنظيم" و "توحيد" و "تركيب" لشتى المحسوسات المتفرقة ترتيباً يجعل بينها اتصالاً مكانياً وتتابعاً زمانياً(٢) ، غير أن هذا الاتصال المكانى والزمانى ليس بالمعنى الرياضى الذى نجده عند كانط إنما بالمعنى الذى نجده فى فلسفة التطور عند برجسون، إنه ديمومة حقيقية، وفى ظل الديمومة الحقيقية للكون وللموجودات الحية وللطبيعة البشرية لا نستطيع أن نتحدث عن قوالب تُصب فيها خبراتنا الحسية، لأن "القوالب" ما هى إلا تحديدات للمعرفة وهو وما يتعارض مع الصيرورة والتقدم المستمر الذى يحكم الأشياء ويحكم الطبيعة الإنسانية لأن الصيغ الجامدة والجاهزة مدمرة للمنهج الفلسفى الصحيح على حد تعبير كولنجوود، "والفلسفة هى شكل من أشكال الفكر البشرى تخضع للتغير، وهى عرضة للخطأ، وقادرة على التقدم"(٣) . هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا نستطيع أن نتحدث عن ثنائية انفصالية بين الخبرة الحسية ومقولات العقل الفارغة الجوفاء التى تصب فيها الإحساسات المتفرقة، إذ فى ظل الفاعل السيكوفزيقى الذى هو

(١) نظرية المعرفة، ص ٨٣.
(٢) راجع المرجع السابق، ص ٩٢.
(٣) - Collingwood. Op. Cit. p. 180.

فعل انتباه مستمر، لا يوجد انتباه بغير موضوع. وفي ظل الإرادة الإنسانية التي تحقق نفسها عن طريق اتحادها مع فكرة التغير عند مفكرنا، وفي ظل المستقبل الذي يعني "عالم الإمكانيات غير المحددة"(١) لا نستطيع أن نقول بقوالب ومقولات محددة.

تعقيب :

على ضوء ما سبق؛ لم يقل مفكرنا بالمقدمة نفسها التي بدأ بها هيوم، أو الأساس العام الذي جعله هيوم مبدأ لفلسفته كلها بل على العكس رأى مفكرنا أن الاستدلال مستحيل إذا حصرنا أنفسنا في نطاق الانطباعات الحسية وانعكاساتها الفكرية وحدها.

– كذلك لم يقل مفكرنا بالمقدمة التي بدأ منها ديكارت، واتخذها اساساً لاستدلالاته بعد أن انتهى من شكه وهي عبارته : "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، لم يجعل مفكرنا الأنا هي مجرد تفكير، ولم يفصل بين الأشياء المادية والعقلية، أو بين الجسم والروح، رغم اتفاقه مع ديكارت في المنهج الجدلي إلا أن أساس المعرفة عند مفكرنا هو "الفعل"، والتفكير صورة من صور الفعل النشط، والكائن الحي فاعلية مستمرة، يمارسها فاعل له خاصية تجمع صفتين إحداهما سيكولوجية، والثانية فيزيقية، تعملان في وحدة واحدة، بفعل واحد، هو فعل الانتباه، ولما كان أخص خصائص هذا "الفعل" هو الانتقاء والاستبعاد لغرض ما، فإن الإرادة والغرضية أخص خصائص الكائن الحي، وعلى ذلك فالفرد كائن حر مريد، يحقق إرادته حين يتحد مع فكرة التغيير.

– ولم تتأسس فلسفة زكي نجيب محمود في الجبر الذاتي على ما تأسست عليه فلسفة كانط، أي على مقولات فطرية ذاتية لازمة نخلعها من عندنا على مدركاتنا ليتكون لنا علمنا بالعالم الموضوعي، وأن هذه المقولات جزء من بنية عقولنا، وهي بمثابة قوالب فارغة أعدت لتنصب فيها خبراتنا الحسية كائنة ما كانت، وأن حدود تطبيقها تقف عند حدود الخبرة الحسية، ولا يجوز أن نطبقها على ما ليس يأتي عن طريق الحس(٢) .

---

(١) الجبر الذاتي، ص ٢٨١.
(٢) د. زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، ص ٩٢.

غير أن كل فيلسوف له الحق فى افتراض ما يفترضه، أو فى نقطة البداية التى ينطلق منها، فالفلسفة حرة لا تقيد نفسها إلا بما تفرضه على نفسها من تحديد، فالفلسفة "هى المجال الذى يتحرك فيه الفكر بحرية تامة، ولا تقيده قيود سوى ما تفرضه الفلسفة على نفسها لاستمرار حجة معينة"(١) لقد اختار مفكرنا أن تكون المعرفة "فعلاً" سلوكياً يؤدى إلى حفظ وجود الكائن الحى، لأن المعرفة الحقيقية - فى نظره - لا تكون معرفة إلا إذا اتحدت مع فكرة التغير التى تعبر عن شخصية الفاعل والتى يحقق نفسه من خلالها، وفى الوقت نفسه يعارض بها الوجود الفعلى القائم، حين يختار فكرة من إبداعه تلائم حياته بطريقة أفضل. وهنا ليس فى الأمر مقولات وقوالب، بل هناك صراع بين فكرتى عن التغير وبين طبيعة الوجود الواقعى القائم، أى صراع بين ما "ينبغى" أن يكون، وبين ما هو "كائن" بالفعل، أو صراع بين "النظام المثالى" و "النظام القائم"(٢) لذلك فالفكر عند زكى نجيب محمود هو المثل الأعلى، والإرادة تحققه، لأن الفكرة المنتبه إليها فى حالة الإرادة لابد أن تكون فكرة تغير ينصب على الوجود(٣) فالمعرفة عند مفكرنا تفقد قيمتها لو كانت مجرد تصوير العالم على صفحة الذهن كما عند الواقعيين، بل هى "فعل"، أو إجراءات سلوكية تؤدى إلى حفظ الوجود بالمعنى الذى نجده عند البراجماتيين أو أى فلسفة تطورية.

ومن الواضح أن مفكرنا يأخذ بالفهم المعاصر للعلم الذى طرأ عليه تحول كبير عما كانت عليه من نظرة كلاسيكية، "فالعلم الحديث كما يقول جان أولمو Jean Ulimo - لا يعتقد بوجود محتوى دائم للعقل، ولا بوجود معطيات عقلية محضة. إن العقل فى التصور العلمى الحديث والمعاصر ليس مجموعة من المبادئ، بل هو قوة تمارس نشاطاً معيناً حسب قواعد معينة. إنه فى الأساس فاعلية، ومن ثم أصبحت العقلانية هى الاقتناع بأن النشاط العقلى يمكنه أن يبنى منظومات بمقدار عدد الظواهر المختلفة"(٤) .

---

(١) Collingwood. Op. Cit. p. 15.

(٢) راجع الجبر الذاتى، ص ١٤٦-١٤٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(٤) د. محمد عابد الجابرى : مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣ سنة ١٩٩٤، ص ١٣٧.

صحيح أن مفكرنا يجعل العقل "فاعلية"، غير أنه يرفض أن يكون "ملكة"، أو "قدرة"، أو "قوة" هي التي تجعل الفرد قادراً على الانتباه، أو الشعور، إذ يرفض أن يحدث الانتباه بمساعدة تلك الملكة الموجودة بالقوة، بل الذات - في نظره - لا تكون ذاتاً إلا لأنها تنتبه فعلاً وباستمرار، فهي فعل مستمر ولا يمكن أن يتعطل حتى أثناء النوم(١) .

على ذلك فالقضايا العقلية الفكرية ليست كلها تعميمات تجريبية، وليست كلها مبادئ سابقة على التجربة عند مفكرنا. كما أن القول بوجود قوة، أو قدرة، أو ملكة لدى الإنسان تساعده على أن ينشط معناه أنه يمكن أن ينشط ويمكن أن يظل ساكناً، أي أنه يمكن أن يختار بين الحركة والسكون(٢) . لكن مفكرنا يرى عكس ذلك، فليس لدى الانسان اختيار بين بديلين "إما ... أو" (إما أن ينشط أو يظل ساكناً)، إنما هو في حالة انتباه مستمر، أي أنه في حالة نشاط وفاعلية دائماً. وكل ما يختاره الإنسان هو "موضوع" الانتباه، وليس "فعل" الانتباه أو عدمه، فعند هيوم الإنسان له "أن يختار في كل ظرف بين حركته وسكونه"(٣) ، وعند مفكرنا الإنسان له أن يختار موضوعه. والسؤال المهم هو على أي صورة يتحرك الإنسان إذا ما تحرك ؟

يرى هيوم : إن الإنسان يتحرك على نفس الصورة التي ألفنا الناس يتحركون بها في مثل هذه الظروف القائمة(٤) .

وعند مفكرنا ما دامت الموضوعات في صيرورة، والإنسان نفسه في صيرورة، فالحركة نفسها متغيرة، و "الظروف القائمة" المزعومة في نظر هيوم ليست هي هي - عند مفكرنا - لكنها ظروف جديدة، "ظروف لا نعرفها مقدماً"(٥) ، وعلى ذلك فالصورة نفسها التي يتحرك عليها الإنسان لابد أن تكون جديدة، "تنتج إجابات لمشكلاتها كلما ظهرت"(٦) وهكذا تصبح الفلسفة حلولاً لمشكلات.

---

(١) الجبر الذاتي، ص ٥٥-٥٦.
(٢) راجع : ديفيدهيوم، للدكتور زكي نجيب محمود، ص ١٥.
(٣) المرجع السابق، ص ١٠٥.
(٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٥) الجبر الذاتي، ص ٢٧٧.
(٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

ومفكرنا نفسه يشير إلى أن مشكلة "الجبر والاختيار" التى يعالجها فى الجبر الذاتى هى مشكلة ظهرت فى صور متباينة خلال المراحل المختلفة التى مر بها التطور العقلى للإنسان، فانتقلت من المرحلة اللاهوتية، إلى المرحلة الميتافيزيقية، وأصبحت فى العصور الحديثة – بعد أن سلم العلم بنظرية التطور – أكثر دقة، وأكثر عمقاً، أصبحت مشكلة الحياة نفسها : ولقد تساءل مفكرنا عن الحياة وهل هى حصيلة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضياً، والتنبؤ بها بدقة، أم أنها حدث جديد فى مجرى التطور ؟ إذا حصرنا المشكلة فى نطاق الانسان الفرد، فالمشكلة تصبح على النحو التالى : هل سلوك الإنسان فى لحظة ما مثل "ل" ليس إلا نتيجة ضرورية للظروف الموجودة فى لحظة "ل١" إن هناك احتمالاً آخر هو أن يكون السلوك الحاضر – رغم اعتماده على الماضى – حدثاً جديداً لا يمكن حسابه[1] وكما بينا أن الحياة تطور خلاق عند مفكرنا وعلى ذلك فلا نستطيع أن نصنف مفكرنا – فى الجبر الذاتى – بأنه كان واقعياً خالصاً، أو مثالياً محضاً، أو براجماتياً صرفاً، أو غير ذلك من تصنيفات المذاهب الفلسفية المعروفة، إنما هو مفكر تبنى وجهة نظر تأخذ من الواقعى والمثالى، والبراجماتى، والظاهراتى، والوجودى، ومن التطورية البرجسونية ...إلخ، إنه صاحب وجهة نظر تريد أن تأخذ مكانها على سُلم أشكال المعرفة الفلسفية لترتقى درجة أعلى أو تسير فى مجرى التطور حين تجمع فى جوفها خيوطاً من فلسفات سابقة ثم تتجاوزها إلى ما هو أبعد منها.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا الموقف المعرفى عند مفكرنا لابد أن ينعكس على طبيعة المنهج، تلك الطبيعة التى تظهر بوضوح إذا ما عرفنا طبيعة الاستدلال الفلسفى عنده.

ثالثاً : طبيعة الاستدلال الفلسفى فى الجبر الذاتى :

من الطبيعى حين نفكر فى طبيعة الاستدلال الفلسفى أن نبدأ بسؤال : هل هو استدلال استقرائى أم استنباطى ؟ هل يتخذ المنهج الفلسفى نموذج العلم الطبيعى أم العلم الرياضى ؟.

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٢١-٢٢.

على ضوء ما سبق لا نستطيع أن نقول إن مفكرنا يتخذ من نموذج العلم الطبيعي مثلاً أعلى للمعرفة الفلسفية، وللمنهج الفلسفى، لأنه يرفض تماماً أن تكون الخبرة الحسية علة لجميع أفكارنا، والمبدأ عنده أنه لا يمكن أن يكون الانطباع الحسى وحده هو المرجع الذى نقيس به صحة الفكرة التى نريد اختبار صوابها، كما يرفض الربط بين أحداث الطبيعة، وبين الأفعال البشرية. فإذا كان الفلاسفة الطبيعيون مجمعين على ضرورة التزام حدود المناهج الموضوعية، فإن مفكرنا يرىأن هذا الموقف إنكار لكل فلسفة، وذلك استناداً إلى أن الإنسان لابد أن يظل "ذاتاً" فريدة فى نوعها، وهذا يعنى أن الموجود البشرى هو شئ أكثر من تلك "الظواهر التجريبية"ا لتى قد يستطيع العالم معرفتها عن طريق المناهج الموضوعية، فالحرية الخاصة بالفاعل السيكوفزيقى - عند مفكرنا - تفلت بطبيعتها من كل معرفة موضوعية بالمعنى الذى نجده عند الفلاسفة الطبيعيين. من هنا كان نقده لموقف هيوم وللمدرسة السلوكية. لذا فالاستدلال الفلسفى لابد أن يختلف تماماً عن الاستدلال الاستقرائى فى العلم الطبيعى.

لكن هل يتخذ مفكرنا النموذج الى يتخذه العقليون (مثلاً) للمعرفة، ألا وهو نموذج العلم الرياضى؟، من المعروف أن التفكير فى العلم الرياضى يسير على منهج استنباطى، وهو المنهج الذى يبدأ بمقدمات مسلم بصحتها ثم تنتزع منها نتائجها، ومن النتائج نتائجها وهكذا، بحيث يتحتم أن تصدق هذه النتائج جميعاً مادامت المقدمات مسلماً بصحتها(١) .

إذا كان التفكير الرياضى وما يدور مداره لا يزيد على أن يحلل فروضاً أولية ليستخرج من جوفها ما هى مشتملة عليه من عناصر، فيكون هذا المستخرج المستنبط هو "النظريات" الرياضية التى يستحيل أن تكون موضع شك مادمنا قد سلمنا بتلك الفروض الأولية التى هى أصل لها، ومن ثم كان صواب النظريات الرياضية لا شأن له البتة بما هو واقع فى عالم الطبيعة الخارجى.

وهنا نسأل هل نظرية الجبر الذاتى نظرية مستنبطة من الفرض الأول الكامن فى التعريف الذى وضعه مفكرنا للنفس وهو : "الفرد فى حالة انتباه إلى شئ ما" ؟ هل نظرية

(١) نظرية المعرفة، ص ٦٦.

الجبر الذاتى جاءت "نتيجة" لتحليل "الفكرة" فى ذاتها المذكورة فى "التعريف"، ومن ثم يغدو نسيج الجبر الذاتى ما هو إلاإبراز خصائص هذه الفكرة ومقوماتها التى كانت كامنة فى التعريف ؟ .

يقول مفكرنا فى بداية الجبر الذاتى : "فهذه الرسالة فى حقيقة أمرها إن هى إلا موضوع استخدمت فى بحثه أدوات التحليل، التى من شأنها أن تفتيت الفكرة المجملة إلى عناصرها البسيطة، فتلقى ضوءاً على محتواها، حتى إذا ما عهدنا إلى وضعها فى السياق، كانت أقدر على توصيلنا إلى نتيجة أو نتائج"(١) .

وإذا كان الأمر كذلك، فنظرية الجبر الذاتى لابد أن تكون نتيجة تفكير تحليلى - مثله مثل الرياضة - منهجاً يستنبط فكرة من فكرة، لا شأن له بالعالم الخارجى، ولا شأن له بالسلوك العملى، ولا بالخبرة، والقضية فيه لابد أن تكون شرطية دائماً، صيغتها إذا سلمت معى بكذا ينتج كذا ... ومفكرنا بالفعل قد ذكر صورة هذه القضية الشرطية فى بداية حديثه عن الجبر الذاتى، حينما وضع تفسيره الخاص لكلمة النفس أو "الذات"، وأشار إلى أنه تفسير إذا ما قبله القارئ فإن بقية البحث ستكون نتيجة مترتبة عليه(٢) .

غير أنه - من وجهة نظر الباحثة - ينبغى لنا أن نقف عند نقطة مهمة ودقيقة لو أفلتت منا أفلت معها الفهم الصحيح لطبيعة الاستدلال الفلسفى عند مفكرنا ... وتلك النقطة تكمن فى معرفة الفرق بين "الصورة" و "المضمون" فى الجبر الذاتى، وما تقصده الباحثة من الصورة هو الصورة "المنهجية"، والمضمون هو "الموضوع" نفسه، فالصورة المنهجية قد يظن بادئ الأمر أنها تأخذ صورة المنهج الرياضى الاستنباطى، غير أن الأمر فى حقيقته يتضح إذا نظرنا إلى "المضمون" نفسه أى إلى "موضوع" الجبر الذاتى، إنه موضوع له سمات خاصة أقل ما يقال فيه إنه موضوع حى، وليس جامداً، إنه الفرد وحرية إرادته، أو النفس ونشاطها الذاتى، أو الإنسان المبدع الخلاق الذى يأتى بالجديد. باختصار إنها الطبيعة

(١) الجبر الذاتى، التقديم، ص ٥.
(٢) الجبر الذاتى، ص ٢٣.

البشرية التى رأى فيها مفكرنا أنها تختلف عن غيرها، ومن ثم تتميز بخصائص معينة تنعكس على نوع الاستدلال وطبيعته.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : ألا يمكن أن يكون الإطار أو الهيكل، أو صورة المنهج هى نفسها صورة الاستدلال الرياضى، ومع ذلك يختلف المنهج الفلسفى عن المنهج الرياضى ؟

من المعروف أن أى استدلال (استنباطى عقلى أو استقرائى تجريبى) يتكون من معطيات، ونتائج، ومبادئ يتاسس عليها الاستدلال ذاته، إذن ما الذى يحدد طبيعة الاستدلال؟ .

إن الذى يحدد طبيعة الاستدلال هو "الموضوع" ذاته الذى يمثل المعطيات التى ينطلق منها الفيلسوف، فإذا كانت المعطيات "تعريفاً" كما هو فى مثل حالتنا هنا، فلا ينبغى أن ننظر إلى أنه "تعريف" فحسب، بل ينبغى أن نقف عند "طبيعة" هذا التعريف أو "موضوعه"، فإذا كان موضوعه هنا هو "النفس"، علينا أن نسأل هل يحمل هذا التعريف شروط التعريف الرياضى ؟ والتى من أهمها :

- أن التعريفات فى الرياضيات تتحدد على نحو مطلق، والشخص الذى لديه تعريف ما يعرف تماماً ماهية التصور الذى يقدمه، والشخص الذى ليس لديه هذا التعريف فإنه لا يعرف تلك الماهية على الإطلاق، ومن هنا فالتعريف فى الرياضيات يكون ممكناً إذا تحقق شرطان : **أولهما** : يجب أن تكون الماهية شيئاً يقبل تعبيراً جامعاً مانعاً، ومن ثم تتحقق ماهية الجنس بالكامل فى التعريف الرياضى، **وثانيهما** : ينبغى رسم خط فاصل ومتساو بين معرفة شئ ما وعدم معرفته. وكلاالشرطان يتحققان فى العلم الرياضى ولا يتحققان فى الفلسفة. ففى الفلسفة لا نصل أبداً إلى صفر الجهل المطلق، لأنه لا توجد فرصة نجهل فيها أى تصور متضمن فى موضوعه على نحو مطلق، وذلك لأننا لن نصل أبداً إلى المرحلة التى يمكن فيها وصف معرفتنا بماهية التصور بأنها معرفة كاملة(١) .

---

(١) راجع : - Collingwood. Op. Cit. pp. 94-95.

- كما أنه "ليس من الضروري لكي نؤكد قضية في الرياضيات أن نعتقد بأن لموضوعها أي وجود فعلي"(١) ،كما لا نحتاج أن نعتقد بأنها توجد في عالم معقول على غرار عالم المثل عند أفلاطون.

- إلى جانب ذلك فإن حركة البرهان في العلم الرياضي تبدأ من البديهيات وتسير في اتجاه واحد غير قابل لأن يعكس، ويتوقف كل ثقل البرهان على هذه البديهيات بوصفها نقطة انطلاق ثابتة أساسية(٢) ، ووفقاً للنظرة القديمة للعلم الرياضي فإن هذه البديهيات لا تحتاج إلى برهان، لأنها واضحة بذاتها، أو معروف أنها صادقة دون حاجة لإثبات. والأمر غير ذلك في الفلسفة، فالبديهيات الخاصة بالعلم الرياضي يمكن أن تكون محض فروض، أما البديهيات المنطقية الخاصة بالقضية الفلسفية، ليست محض فروض، بل لابد أن تكون صادقة، لأنها لو لم تكن صادقة ما كان لنا أن نفكر، وما كان للعلم الفلسفي أن يتقدم خطوة واحدة، والبديهيات في الفلسفة هي قضايا فلسفية، ولما كانت قضايا فلسفية فلابد من تأكيدها على نحو حملي(٣) ، إذ لا يمكن أن تكون افتراضات محضة(٤) .

وحين يحدد مفكرنا تفسيره الخاص لمعنى كلمة "نفس" بأنها "الفرد في حالة انتباه إلى شئ ما"(٥) ، فيظهر جلياً أن هذا التعريف ليس بديهية من بديهيات الرياضة، إذ ليس فكرة واضحة بذاتها "فالأفكار في العلوم الرياضية واضحة ومحددة"(٦) ، أما فكرة النفس فهي من الأفكار التي يختلف عليها المفكرون، وهو ما يتعارض مع المصطلح في الرياضيات، "فالمصطلح الذي يطلقه الرياضيون على فكرة من أفكارهم يظل ثابتاً على معناه الواحد

---

(١) - Ibid. p. 117.

(٢) - Ibid. p. 152.

(٣) التفكير الحملي يهتم بوجود موضوعه، ويقدم موضوعه بوصفه موجوداً وجوداً فعلياً، أي أن ماهيته تتضمن وجوده، ومن هنا لا يبدأ التفكير الحملي من فروض بالمعنى الرياضي، أما التفكير الشرطي فلا يهتم بوجود موضوعه، طالما أنه حر في افتراضه.

(٤) - Collingwood, Op. Cit. p. 123.
-Ibid. p. 155.

(٥) الجبر الذاتي، ص ٢٣.

(٦) ديفيدهيوم، للدكتور زكي نجيب محمود، ص ٨٣.

الواضح المحدد"[١] . والأمر ليس كذلك فىموضوع النفس، فاللبس والغموض والاختلاف على أشده فيما يتعلق بالنفس.

– كما أننا "ننتقل فى الرياضيات من البسيط إلى المركب، لكننا ننتقل فى الفلسفة من المركب إلى البسيط – من المركب إلى عناصره ومبادئه. ننظر فى معارفنا الأولية ونحاول رد مضمونها إلى ما هو أقل تركيباً وغموضاً"[٢] .

هذا يعنى أول ما يعنى أن مفكرنا لا يبدأ من الفروض المحضة حتى لو اتخذ المنهج الفلسفى عنده صورة الاستدلال الرياضى الاستنباطى، فهو ليس استنباطياً محضاً، وليس شرطياً صرفاً، لأن تعريفه للنفس ذو طبيعة حملية موضوعه الوجود الإنسانى بما يحويه من إمكانيات وصفات تسمه بخصائص معينة، لذلك فإن مفكرنا يتحدث عن طبيعة إنسانية وليس عن وقائع طبيعية، ولا عن فروض محضة، بالإضافة إلى أن تعريفه للنفس يختلف تماماً عن تعريف المصطلحات الرياضية، إذ أن عبارته "الفرد فى حالة انتباه إلى شئ ما" ليست تعريفاً بالمعنى الرياضى، بل هى "مبرهنة" : أى أنها موقف فلسفى، موقف تم مناقشته من قبل الآخرين ومازال قابلاً للمناقشة.

وكما يرى كولنجوود : إن المبدأ الأول الذى استند إليه ديكارت حين قال : "أنا أفكر، إذن أنا موجود" لا هو حقيقة واضحة بذاتها، ولا افتراضاً، رغم أنه كان نقطة انطلاق لكافة استدلالاته الميتافيزيقية، بل إن هذا المبدأ قد تأسس بالفعل عن طريق البرهان، إنه برهان من نوع خاص أعطاه كانط فيما بعد اسم الاستنباط الترانسندنتالى، أى شعوره بذاته المتعالية، وأنه ينتبه إلى أنه يشك بالفعل، وفى هذه الحالة، فإن تجربة الشك الفلسفى هى وحدها الممكنة. فلو لم أكن موجوداً ككائن مفكر، فلا يمكننى الشك، فالشك فى وجودى هو إذن ضمان لوجودى، وهذا الموقف العملى يوضح لنا المعنى الدقيق للاختلاف بين المنهج الفلسفى والمنهج الرياضى[٣] .

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٢) د. محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، بيروت، سنة ١٩٧٤، ص ١١٠.
(٣) راجع : - Collingwood. Op. Cit. pp. 154-155.

والموقف المنهجي نفسه عند اسبينوزا فى تعريفه الأول، أى الجملة الافتتاحية فى كتابه علم الأخلاق التى يقول فيها "أعنى بعلة ذاته، ما تنطوى ماهيته على وجوده" وبعبارة أخرى : ما لا يمكن لطبيعته أن تتصور إلا بوجوده"(١) .

إن اسبينوزا هنا يقوم بعمل شئ مختلف تماماً عن تعريف مصطلحاته الهندسية، وعبارته ليست تعريفاً إنما هى مبرهنة، أى أنها موقف فلسفى، كما يعرف جيداً، هى موقف نوقش وقابل للمناقشة(٢) .

ولقد فعل ليبنتز الشئ نفسه، فقد بدأ كتابه الموجز المحكم "المونادولوجيا" بجملتين لهما مظهر التعريف والبديهية، وكلتاهما تبينان تصور الجوهر غير الممتد، وغير القابل للقسمة، إلا أن ليبنتز كان يعرف - كما أوصى قراءه أن يتذكروا - أن ذلك كان تصوراً أثار عدداً كبيراً من أكثر المشكلات قدماً وإثارة للجدل والخلاف فى الفلسفة، وليبنتز - مثله مثل اسبينوزا - لم يبدأ رسالته بتعريف مصطلحاته كعالم رياضيات إنما قام بوضع نسق ميتافيزيقى كامل ... وليس بتقرير بديهية واضحة بذاتها، إنما بإثبات مبرهنة مثيرة للخلاف الشديد(٣) . وكذلك فعل زكى نجيب محمود فى الجبر الذاتى - فيما ترى الباحثة - فقد قام بوضع نسق ميتافيزيقى، وليس بتقرير بديهية واضحة بذاتها، إنما بإثبات مبرهنة مثيرة للخلاف الشديد. وهو يعترف فى مقدمة الجبر الذاتى بأن الفلاسفة وعامة الناس لم يتوقفوا عن إثارة هذه المشكلة ومحاولة الوصول إلى حل مقنع لها، ولهذا ظهرت آراء كثيرة، حول هذا الموضوع، كما أن الكلمة الأخيرة فيه لم يقلها أحد بعد(٤) .لذلك تتفق الباحثة مع كولنجوود فى قوله :"إن معظم المذاهب الفلسفية الاستنباطية - مثل مذهب اسبينوزا - لا يمكن أبداً أن تكون استنباطية بالمعنى الذى تكون عليه الهندسة استنباطية"(٥) .

---

(١) راجع اسبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ص ٢٩.

(٢) - Collingwood. Op. Cit. p. 158.

(٣) - Collingwood. Op. Cit. p. 159.

(٤) راجع الجبر الذاتى، ص ٢١.

(٥) - Collingwood. Op.. Cit. p. 162.

لذلك هاجم كانط "استخدام المناهج الرياضية فى الفلسفة، وانتهى إلى أن استخدام هذه المناهج لن يؤدى إلى شئ غير بيوت من ورق"[١] ، ولقد تابع هيجل كانط حين رأى الأول أن "الفلسفة تفتقر إلى ميزة تتمتع بها العلوم الأخرى، فهى لا تستطيع، كهذه العلوم أن تقيم وجود موضوعاتها على ما يُسلم به الوعى تسليماً طبيعياً، كما أنها لا تستطيع أن تزعم أن منهجها فى المعرفة، سواء فى نقطة البداية أو طوال سيره، منهج مقبول سلفاً"[٢] . فالفلسفة عند هيجل فى موقف يجعلها تلتزم بتبرير نقطة بدايتها، أى أن "كل شئ لابد أن يُبرهن عليه، وكل فكرة يقام عليها الدليل : حتى البداية نفسها ينبغى البرهنة عليها"[٣] .

من هنا افتقرت الفلسفة – فيما يرى هيجل إلى ميزة تتمتع بها العلوم الأخرى التى تسلم بأشياء كثيرة سواء فى بداية الطريق أو طوال مراحل سيرها ... الهندسة، مثلاً تسلم بوجود المكان وتشرع فى البحث عن قوانينه، وتسلم أيضاً بما يسمى بالبديهيات أو "اللامبرهنات"، والعلوم الأخرى تسلم بوجود "المادة"، وبأن هناك قوانين معينة تحكم هذه المادة ... إلخ، وليس عليها أن تبرهن على شئ من ذلك قبل عملية البحث، أما الفلسفة فإن عليها أن تسعى إلى البرهنة على موضوعاتها وأن تبرزالضرورة فى هذه الموضوعات، كما أن عليها ألا تسلم بشئ بطريقة قطعية، أو أن تأخذ بمزاعم الآخرين : فكل شئ، لابد من البرهنة عليه، بحيث تبرز الضرورة طوال السير"[٤] .

هكذا يكشف الفكر الفلسفى عن تباينه مع الفكر العلمى الطبيعى والرياضى.

إن كولنجوود يضع تصوراً للفلسفة بوصفها إعادة تأكيد لمعرفة سابقة نمتلكها بالفعل قبل أن نبدأ عملية التفلسف[٥] وهذا يعنى أنه لو كان جوهر المعرفة الفلسفية معروفاً لنا قبل أن يبدأ الاستدلال الفلسفى – مهما كان غامضاً ومشوشاً – فلن يكون غرض ذلك الاستدلال

---

(١) - Ibid. p. 159.

(٢) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، الناشر دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط أولى سنة ١٩٨٣، ص ٤٥.

(٣) المرجع السابق، من مقدمة الترجمة العربية، ص ١٧.

(٤) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مقدمة الترجمة العربية، ص ١٧.

(٥) Collingwood, Op. Cit. p. 164.

شيئاً آخر سوى تقديم هذه المعرفة فى شكل جديد، وسيكون شكلاً معقولاً ... وهذا الشكل المعقول هو بالطبع "المنهج".

والفيلسوف الذى ينشر مذهباً ما فأنه لا يغزل نسيجاً لأفكاره من أعماق ذهنه، بل يقدم لنا نتائج تجربته الخاصة، ونتائج تجارب الآخرين فى هيئة عقلية منظمة؛ وهو فى كل خطوة من خطوات برهانه، بدلاً من أن يطرح سؤالاً واحداً فقط، كما يحدث فى العلم الرياضى، حين يقول "ماذا يلزم بالضرورة عن المقدمات" ؟، فإن عليه أن يطرح سؤالاً آخر هو : هل تلك النتيجة تتفق مع ما نجده فى التجربة الفعلية ؟" هذا الاختبار هو جزء أساسى من الاستدلال الفلسفى، وأى برهان لا تخضع نتيجته لمثل هذا السؤال يعتبر معيباً من الناحية الفلسفية[١] فى نظر كولنجوود، وهو ما نجده بوضوح عند زكى نجيب محمود لأنه قد عرف جميع القضايا الأساسية التى تحتوى عليها رسالته فى الجبر الذاتى قبل أن يتصور "فكرة" وضعها فى نسق، أو مذهب متكامل، وقبل أن يجد لها براهين مستمدة من عدد من المبادئ المتضمنة فى العملية النقدية التى قام بها.

ومفكرنا من خلال ممارساته المنهجية فى الجبر الذاتى قد اشار إلى هذا المعنى حين قال : "إن المراحل العقلية التى مر بها ذهنى أثناء كتابة هذا البحث لا تخلو من مغزى، فقد حاولت بادئ ذى بدء أن أدرس هذه المشكلة متجنباً الأحكام المبتسرة قدر استطاعتى : وغمرنى شعور قوى بتأييد وجهة النظر التى تقول إن أفعال الإنسان الإرادية أفعال حتمية أو جبرية، واعتقدت أن الإنسان كغيره من الكائنات فى هذا الكون ليس إلا حصيلة لعوامل معينة لو عرفها أحد الرياضيين من أتباع "لابلاس Laplace" لأمكن له أن يتنبأ بسلوكه فى دقة تامة. لكنى كلما أمعنت التفكير فى هذا الموضوع أزداد ميلى إلى الأخذ بوجهة النظر المضادة. وأخيراً انتهيت إلى نتيجة اقتنعت بها جداً."[٢].

إن النص السابق يوضح عدة أمور أهمها ما يلى :

---

(١) كولنجوود، Loc. Cit.
(٢) الجبر الذاتى، ص ٢٢.

- النتيجة فى الفلسفة هى المعطيات ذاتها مطورة فى شكل جديد، أى أن النظرية فى الفلسفة ليست افتراضاً محضاً، بل هى المعطيات نفسها أكثر كمالاً فى الفهم، أى أن المعطيات الفلسفية أو مادة التجربة (تجربة الفيلسوف وتجارب الآخرين) تتطور لتتحول إلى نظرية، تلك النظرية لا تُعد شيئاً سوى التجربة نفسها التى وصلت بفعل الفكر الجاد إلى مستوى أعلى من العقلانية.

- حركة الفكر الفلسفى إذن تبدأ بمعطيات هى بالفعل معرفة، غير أنه ينبغى أن ندرك أن تفسيرنا لتلك المعرفة يعتمد على أن المعطيات لا تظل نقطة ثابتة، لكنها "تتطور بالتحليل ومن ثم تتلاشى فى شكلها الأصلى، لكنها تعاود الظهور مرة أخرى فى شكل جديد"(١) هذا الشكل الجديد ليس هو "المضمون" فحسب بل هو الصورة أيضاً، والصورة تعنى المنهج، فما قام به مفكرنا فى الجبر الذاتى ما هو إلا محاولة لمعرفة القديم على نحو أفضل، وبهذا تتطور المعرفة على يد الفيلسوف.

وكما يقول كولنجوود : إن "تأسيس قضية فى الفلسفة لا يعنى تحويلها من فئة أشياء مجهولة إلى فئة أشياء معلومة، إنما يجعلها معروفة بطريقة مختلفة وبطريقة أفضل"(٢) ، وهذا يعنى أن الفلسفة لا تخرج عن كونها "منهج" و "تطبيقه" أو "صورة" و "مضمون" كما يقول هيجل(٣) .

والخلاصة : إن المنهج الفلسفى الذى استخدمه مفكرنا فى الجبر الذاتى لا هو استقرائى محض، ولا هو استنباطى صرف، فليس هو المنهج المستخدم فى العلوم الوضعية، وليس هو المنهج المستخدم فى العلوم الرياضية، بل هو منهج فلسفى قد يكون شديد الشبه بالمنهج الرياضى، لكنه ليس رياضياً، بل يعتمد على ضرورة الأخذ فى الاعتبار طبيعة الموضوع، ولما كانت طبيعة الموضوع هنا هى الطبيعة الإنسانية الحرة،

---

(١) Collingwood. Ibid. p. 174.

(٢) Ibid. p. 161.

(٣) راجع هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ١٦ من تقديم المترجم.

وموضوعها مما لا يخضع لما تخضع له الحوادث الطبيعية اختلفت المفاهيم الفلسفية عن المفاهيم العلمية، فلم تعد السببية فى الجبر الذاتى هى سببية الحوادث الطبيعية، ولم يعد الاطراد فى الفعل الإنسانى هو نفسه الاطراد فى الطبيعة، ولم يحمل التنبؤ المعنى نفسه فى العلوم الطبيعية، وكذلك اختلفت المفاهيم فى الجبر الذاتى عن المفاهيم الرياضية كما أثبتت الباحثة.

ولما كان مفكرنا يأخذ بفلسفة الحياة عند برجسون وبقوله "بالتطور الخالق"، فمن الطبيعى أن ينعكس ذلك على تحليله للوجود وللمعرفة معاً، وعلى طبيعة الاستدلال الفلسفى نفسه، فالتطور الذى يحكم الكون، ويحكم الإنسان، يحكم عملية المعرفة عند الإنسان، وينعكس بالضرورة على التطور فى مسارها، وأدواتها، ومنهجها، وأساليبها، وطرق التحقق من صدق قضاياها ... إلخ.

وعلى ذلك يمكن أن نعتبر أن التفكير الفلسفى– فى الجبر الذاتى – وكل ما يتعلق بهذا التفكير من "منهج" و "مذهب"، أو "منهج" و "تطبيقه" كلاهما يخضع للطبيعة الديناميكية الفعالة. ومفكرنا إذ يرفض الآلية فى "المذهب" و "المنهج" يرفض المفاهيم المطلقة، ويركز على معيار التطور والتقدم عن طريق الديمومة، أكثر من تركيزه على معيار الصدق. لأن اليقين فى ظل المعرفة دائمة التجدد لا يمكن أن يكون يقيناً كاملاً أو تاماً، إنما هو يقين محتمل. ومع ذلك يؤكد أن "الحقيقة هى الفهم العقلى لنظام الكون"(١) .

ويظل النسق الفلسفى مفتوحاً متطوراً، مادام المستقبل فى ظل التطور هو "عالم الإمكانيات غير المحدودة"(٢) غير قابلة للتنبؤ به، "لأن المستقبل المتنبأ به ليس مستقبلاً بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة، لأن التنبؤ يعنى النظر إليه على أنه شئ قد تم وانتهى"(٣) .

---

(١) الجبر الذاتى، ص ١٥٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٨١.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٨١.

وتظل هناك مشكلات طارئة تتطلب حلولاً(١) وتصبح مهمة الفلسفة هي البحث عن حلول للمشكلات الطارئة(٢) ، ويظل المنطق الذى يحكم الفكر الفلسفى ديناميكياً مبرراً على أساس الفعل الإيجابى فعل الانتباه وعلى أساس المشكلات الطارئة. وفعل الانتباه الذى يمارس نشاطه على موضوعه هو فعل أو سلوك لا يمكن التنبؤ به، لأن ما يسمى بالتنبؤ الذى لا يخطئ بالسلوك المقبل - عند مفكرنا - يظل "مستحيلاً لأن المعطيات المزعومة للتنبؤ هى مما لا يمكن الحصول عليه إلا بعد وقوع الحدث"(٣) .

ولما كان مفكرنا يقول بتيار الشعور المتصل فى ظل الديمومة التى تحكم الفعل، فإننا "حين نحدد الحالة الشعورية المقبلة لا نستطيع النظر إلى المقدمات كأشياء فى حالة ساكنة، بل أننا لابد أن ننظر إليها كعمليات فى وضع ديناميكى، ومن ثم فإننا لن نستطيع بعد ذلك أن نختصر الديمومة المقبلة لكى نصور أجزاءها أمامنا، فالشخص مضطر أن يعيش أو أن يحيا هذه الديمومة بينما هى تتكشف"(٤) ومعها يتكشف الفعل والحدث معاً كعمليات ديناميكية. لذلك يؤكد مفكرنا أن الشخصية الفردية "ليست نتاجاً تاماً وكاملاً، وليست تصوراً مجرداً يمكن أن تكون طبيعته محددة مرة واحدة وإلى الأبد، لكنها شئ حى متزايد، وخبرة اللحظة الحاضرة تضيف شيئاً جديداً للخبرة الماضية، وبإضافتها يصبح الكل مختلفاً عما كان وعما اعتاد أن يكون"(٥) .

فى ظل هذا المعنى نستطيع أن ندرك منطق التفكير الفلسفى فى الجبر الذاتى، إنه منطق لا يخضع لما تخضع له العلوم الرياضية، إنما يخضع للنموذج الذى اختاره مفكرنا مثالاً للمعرفة الإنسانية وهو نموذج علم "البيولوجيا التطورية"، من هنا جاءت نظرية الجبر

---

(١) الجبر الذاتى، ص ٢٧٧.

(٢) هذا الموقف يذكرنا بموقف لكارل بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩٤) الذى جعل العلم أو المعرفة تبدأ من مشكلة تقابل الكائن الحى، بل جعل الحياة كلها حلولاً لمشكلات، وكتب كتاباً يحمل هذا العنوان (راجع كارل بوبر : الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة د. بهاء درويش، الناشر: منشأة المعارف بالاسكندرية، د. ت).

(٣) الجبر الذاتى، ص ٢٧٩.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٨٠.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٩٤.

الذاتى نوعاً من فلسفة التطور، أو مذهباً من مذاهب المعرفة التطورية، ماهيتها فاعلية وديناميكية ترفض الأفكار الجامدة والتصورات المتحجرة، فلسفة ترفض الحقيقة النهائية، فلسفة هى فى الأساس "فعل" نشط تقوم به نفس "نزاعة" دائماً نحو التطور، إنها فلسفة "حرية" مرتبطة ارتباطاً أساسياً بالفهم الوجودى للإنسان، على اعتبار أنه كائن حر له طبيعة خاصة تتميز عن الوقائع الطبيعية والوقائع الرياضية، هو بالذات "حرية وجودية" تخرج عن كل إطار موضوعى صارم.

لكننا يمكن رد المنهج الفلسفى فى الجبر الذاتى إلى منهج واحد يقبله أغلب الفلاسفة وهو منهج التحليل والتركيب، أو منهج التحليل والفرض. فمن المعروف إن تاريخ الفلسفة ينطق بالاتصال والتطور، فلا يوجد فيلسوف يبدأ من العدم، وإنما يبدأ كل فيلسوف بمناقشة نقدية لآراء السابقين عليه، ويفيد منها، قبل أن يدلى بموقفه الذى يرى أن به شيئاً جديداً؛ وقد يتبين فى نهاية الأمر أن اختلاف نظرية فلسفية عن أخرى حول مشكلة بعينها إنما هو اختلاف تعديل أو تطوير، أو أن الاختلاف يرجع إلى تناول عدة فلاسفة لمشكلة ما من جوانب متعددة، حيث يصعب على فرد واحد الإحاطة بكل وجوه المشكلة لتعقيدها(١).

وهذا هو ما قام به مفكرنا فى الجبر الذاتى، وهو ما أثبتته هذه الدراسة.

---

(١) د. محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفى، ص ١٣٥.

الباب الثانى

مرحلة الوضعية المنطقية
منهج وتطبيقه

الفصل الخامس : طبيعة التفكير الفلسفى فى مرحلة الوضعية المنطقية

الفصل السادس : تطبيق المنهج التحليلى الوضعى

الفصل السابع : الغاية من دعوة زكى نجيب محمود للوضعية المنطقية

كلمة نقد وتعقيب

الفصل الخامس

طبيعة التفكير الفلسفى فى مرحلة الوضعية المنطقية

تعتبر هذه المرحلة أهم المراحل الفكرية فى حياة زكى نجيب محمود، وما يعنى الباحثة هو طبيعة التفكير الفلسفى فى هذه المرحلة، ولماذا اختار زكى نجيب محمود الوضعية المنطقية بالتحديد ؟، وهل كان وضعياً منطقياً خالصاً، أم أنه غير من أدواته المنهجية خلال ممارساته العملية ؟. وسنحاول فى هذا الباب تقديم إجابات عن الأسئلة السابقة.

وتجدر الاشارة إلى أنه إذا كان "الجبر الذاتى" ممارسة عملية فلسفية يكمن فيها موقف معرفى ومنهجى على القارئ أن يكشف عن معالمه بنفسه من خلال معالجة مشكلة "الجبر والاختيار"، أو "حرية الإنسان" ليتعرف على طبيعة التفكير الفلسفى - عند مفكرنا - منهجاً وتطبيقاً فى آن معاً، فإن هذه المرحلة تتميز عن سابقتها بأنها دعوة صريحة وواضحة للنظر إلى الفلسفة باعتبارها منهجاً فحسب، منهجاً هو منطق جديد. لذلك أصبح الحديث صريحاً وواضحاً عن منطق التفكير الفلسفى، وعن مهمة الفلسفة، أو مهمة الفيلسوف الوضعى المنطقى، وصارت أسس التفكير الفلسفى مميزة المعالم، أظهرت مدى التحول من "منطق" التفكير الفلسفى التقليدى، أو العقلى، إلى "منطق" التفكير الفلسفى العلمى كما جاءت به الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية.

وما يهمّنا كيف كانت هذه المرحلة منهجاً وتطبيقاً فى آن معاً، منهجاً تأسس على قواعد المنطق الوضعى كما جاء فى كتاب "المنطق الوضعى" الجزء الأول (سنة ١٩٥١)، وكان الكتاب نفسه منهجاً وتطبيقاً على المنطق الأرسطى، ثم تلاه كتاب "خرافة الميتافيزيقا" (سنة ١٩٥٣)، وكتاب "نحو فلسفة علمية" (سنة ١٩٥٨)، وصدر الجزء الثانى من كتاب "المنطق الوضعى" (سنة ١٩٦١)، فكانت الكتب الثلاثة جميعاً تشمل المنهج والتطبيق معاً على نحو ما سنبين بعد قليل.

الإطار العام للتفكير الفلسفى فى مرحلة الوضعية المنطقية :

منذ عودة زكى نجيب محمود - من بعثته فى لندن - إلى مصر فى خريف سنة ١٩٤٧، كُلِّف بتدريس مادة "المنطق" بقسم الفلسفة فى كلية الآداب بجامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول فى ذلك الحين)، كانت بداية مرحلة التجديد فى الفكر العربى - فيما ترى الباحثة - حين نظر إلى المنطق الفلسفى، من زاوية التجريبية العلمية، وظل يدرسه من هذه الزاوية على مدى ثلاثة أعوام أو أربعة، حتى أصدر الجزء الأول من كتاب "المنطق الوضعى" فى أوائل عام ١٩٥١، مصدراً الطبعة بمقدمة تحمل عبارات صريحة عن موقفه الفلسفى فى هذه المرحلة، وتعتبر هذه العبارات - فيما ترى الباحثة - أرضية مُركزة لما دعا إليه فيما بعد.

فيقول مفكرنا: "أنا مؤمن بالعلم، كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً؛ وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه"(١) .

فى النص السابق يكمن الموقف الفلسفى عند مفكرنا كله، وكذلك يكمن الطابع العام لمنطق التفكير الفلسفى، إنه الطابع العلمى الذى يتخذ من التفكير العلمى الطبيعى إنموذجاً له فى مقابل الطابع الميتافيزيقى الذى يتخذ من التفكير الرياضى إنموذجاً له، من هنا سيوجه مفكرنا دعوته إلى أن تكون الفلسفة علمية، لأن العصر عصر العلم، والفلسفة دائماً خادمة للعصر، خدمت الأخلاق فى عصر الأخلاق (عند اليونان)، وخدمت الدين فى العصر الوسيط، وينبغى لها أن تخدم العلم فى عصر العلم، هذا إلى جانب أن ما ينقصنا لكى نتقدم هو العلم ومنهجه.

- وعندما يقول مفكرنا إنه "كافر بهذا اللغو" يكمن موقفه الصريح من الميتافيزيقا التأملية باعتبارها لغواً، لأنها لم تتبع فى منهجها الطريقة العلمية، حيث إنها تبدأ من مبدأ مفروض يفترضه الفيلسوف من نسج خياله، ثم يبنى عليه نسقه العقلى منقطع الصلة

---

(١) المنطق الوضعى، جـ١، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٦ سنة ١٩٨١، مقدمة الطبعة الأولى.

بالواقع، ثم يدعى بعد ذلك أنه يتحدث عن الواقع دون أن يقدم دليلاً أوسنداً من واقع، وهنا يؤخذ على هذا الفيلسوف التأملى أنه ينسى أن من حق أى فيلسوف آخر أن يفترض مبدءاً آخر ويسلم به وهكذا...

كما تشير العبارة السابقة أيضاً إلى موقف مفكرنا من اللغو عامة، أى من الحديث العادى الذى يدعى صاحبه أنه يتحدث عن الواقع دون تقديم دليل يثبت صدقه.

- وحين يقول مفكرنا إنه : "كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً" فإنه يؤكد هنا البُعد البراجماتى النفعى، مما يؤكد البُعد الإصلاحى التنويرى منذ اللحظة التى عاد فيها من بعثته، ويؤكد أيضاً متابعته للتطور فى أدوات الوضعية المنطقية كما سنبين بعد قليل.

ومما يؤكد أن مفكرنا أراد خدمة الفكر العربى بأسره عندما كان يسعى إلى تغيير فى النهج على المستوى الأكاديمى، وعلى المستوى الثقافى العام منذ البداية قوله : "إن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه". ليتأكد بذلك العامل الضرورى والأساسى لقيام الحضارة والمدنية من وجهة نظر مفكرنا، إنه "المنهج العلمى".

من هنا كان اختياره للوضعية المنطقية فى مجال الفكر الفلسفى لأنها كما يقول : "أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم؛ فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه؛ وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات، فأمحو منها - لنفسى - ما تقتضينى مبادئ المذهب أن أمحوه".

وطبقاً لمبادئ هذا المذهب كانت الميتافيزيقا أول صيد يسقط أمام التحليل المنطقى للوضعية المنطقية لأنها - طبقاً للتحليل المنطقى عندهم - كلام فارغ تدحضه التجربة، لأنها رموز بغير مدلول.

ذلك هو الإطار العام للفكر الفلسفى عند زكى نجيب محمود فى مرحلة الوضعية المنطقية، ذلك الإطار الذى أشبعه تفصيلاً وتحليلاً وتعليلاً فى كتبه الثلاثة "المنطق الوضعى"، و "خرافة الميتافيزيقا"، و "نحو فلسفة علمية".

وفيما يلى عرض لأهم ما يتضمنه التفكير الفلسفى من حيث المنهج والتطبيق فى هذه المرحلة :

أولاً : الدعوة إلى نظرية المنطق الوضعى :

مما لا شك فيه أن هناك تأثيراً متبادلاً بين المنطق، وبين الموضوعات الفلسفية، باعتبار أن الأخيرة هى المحتوى المادى الذى يملأ الهيكل أو الإطار الصورى الذى هو المنطق، بحيث لا يمكن إغفال علاقة التأثير المتبادلة بين النظرية المنطقية، والمشكلات الفلسفية التى يعالجها المنطق بأدواته الاستدلالية المعينة. فالذى يجعل النظريات المنطقية تختلف فيما بينها – ومن ثم تختلف تبعاً لها المذاهب الفلسفية– هو الأساس المعرفى الذى يُبنى عليه البناء الفلسفى كله.

والأساس المعرفى الذى جعلته الفلسفة الوضعية المنطقية أساساً مطلقاً، وركيزة تمثل نقطة الانطلاق وبداية البناء الفلسفى كله – بل نهايته أيضاً – هو أن الحواس وما تأتى به من خبرة ومعرفة صادقة هى الأساس الذى ليس وراءه شئ(١) .

فإذا كان السؤال الجوهرى فى الفلسفة التقليدية – وفى الجبر الذاتى – هو : ماذا وراء ما يدركه الإنسان بحواسه ؟ فإن الوضعية المنطقية ترفض هذا السؤال استناداً إلى الفرض المطلق الأول عندها، وهو يعنى أن "ما لا يقع فى حدود الخبرة الحسية لايجوز الكلام فيه"(٢) .

---

(١) راجع قصة عقل، ص ٧٦.

(٢) خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٥٣، وموقف من الميتافيزيقا، ط ثانية سنة ١٩٨٣، دار الشروق، ص ١٠. (وكلاهما متطابق الصفحات).

من هنا كان سؤالهم الأساسى هو "هل يمكن للإنسان حقاً أن يدرك هذا الشئ أو لا يدركه ؟"(١) . فيعتمد الإدراك على الخبرة الحسية، ومن هنا كان أساسها المطلق هو النزعة الاستقرائية العلمية - التى أرسى قواعدها لوك وهيوم - الممثلة فى ذلك الإصرار على طريق التحقق الاستقرائى؛ مما ترتب عليه حذف كل كلام لا يقع فى حدود الخبرة الحسية كما سنبين.

وبما أن الأساس الذى تقام عليه النظرية المنطقية فى المعرفة عند الوضعية المنطقية هو الحس أو الخبرة الحسية، وكما أن العالم عندهم كثرة وليس واحداً؛ فإن النظرية المنطقية عندهم لابد أن تختلف حتماً عن نظريات منطقية تجعل أساسها العقل، وترى فى العالم وحدة لاكثرة، كالنظريات المنطقية عند الفلاسفة المثاليين أمثال هيجل وبرادلى وغيرهما، لكن هذا الخلاف لا يغير من "تعريف" المنطق بأنه علم صورى موضوعه "صورة الفكر"، أى أنه يبحث فى العلاقات الكائنة بين أجزاء الكلام بغض النظر عن مادة تلك الأجزاء. وأياً كان نوع الفكر، فالعبرة فى الاختلاف بين نظرية منطقية وأخرى، ليس فى "التعريف" ذاته، بل فى"معنى" كلمه "فكر"(٢) .

معنى كلمة "فكر" فى المنطق الوضعى :

إن تحديد معنى كلمة "فكر" له أهمية بالغة فى فهم المنطق الوضعى، فالفكر عندهم يعنى الصيغ اللفظية (بما فى ذلك الرموز الرياضية) ولاشئ غير ذلك، ويأخذ زكى نجيب محمود بوجهة نظر آير A.J. Ayer (٣) فى أنه لا ضرورة لافتراض وجود شئ نعلل به عملية الفكر سوى العبارات اللفظية، أى يكون الكلام مقيداً بشروط خاصة، وليس ثمة ما يدعو إلى افتراض كائن غيبى باطنى نسميه بالعقل لكى نفسر به عملية الفكر، مادام فى مستطاعنا أن نعلل ظاهرة التفكير بالألفاظ وحدها ... فليس التفكير شيئاً يضاف إلى الكلام بل هو خصائص معينة فى ترتيب الكلمات (أو الرموز)، إن وجدت كان الكلام فكراً، فالفكر

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٣.

(٢) راجع : مقدمة الطبعة الثالثة، المنطق الوضعى، جـ ١.

(٣) Ayer. A.J.. Thinking and Meaning.

هو الألفاظ نفسها وطريقة تركيبها، وفهمنا لتركيبة لفظية معينة هو إمكاننـا أن نصوغها فـى تركيبه أخرى، وهذه فى غيرها وهلم جرا؛ على أن تكون نهاية السلسلة خطوة إذا أريـد منـا تفسيرها، رجعنا إلى شئ من الواقع المحس، فنشير إليه بأصابعنا على أنه الأصل الذى يكون الكلام صورته(١).

وهكذا يصبح الفكر هو اللغة مشروطاً بشروط أهمها : ما يتعلق بالاستدلال المستمد من البناء التركيبى نفسه، وما يتعلق بفهمنا لها، وتفسيرنا لها بالرجوع إلى الواقع المحس لنجد أنها تصوير له، من هذا نرى مدى الارتباط بين اللغة والفكر والواقع.

وربما كانت جاذبية هذا المنطق – فى نظر زكى نجيب محمود – نابعة من هذا الارتباط بينه وبين اللغة والواقع معاً، فالفكر هو اللغة واللغة "تصوير" للواقع المادى، ومن هنا كل من اراد أن يتحدث عن هذا العالم لابد أن يلتزم الواقع استناداً إلى الأساس المطلق عند الوضعية المنطقية، وهو أنه "لا فاصل بين الكائن الوهمى، والكائن الفعلى إلا شهادة الحواس"(٢) فكان تأكيدهم على أن "الحدود المنطقية" مكونة من مجموعة مفردات يتألف منها عالم الأشياء من جهة، ويمثلها عالم الفكر من جهة أخرى، والحد هو الكائن الواحد المفرد، الذى نطلق عليه كلمة تُسميه، فيصبح صالحاً أن يرد فى جملة وأن يكون مداراً للتفكير(٣) ، ومفكرنا يأخذ بوجهة نظر التحليليين وعلى الأخص فتجنشتين ورسل(٤) ، فالفكرة كائنة ما كانت، تنحل آخر الأمر إلى "حدود" – أى إلى "أطراف" – وما بينها من علاقات(٥) .

---

(١) Ayer, A.J.; Foundations of Empirical Knowledge, P. 9.
عن المنطق الوضعى، جـ ١، ص ٩.

(٢) المنطق الوضعى جـ١، ص ٢٩.

(٣) المصدر السابق، جـ ١، ص ١٩.

(٤) Russell. B., The Principles of Mathematics, P. 43.
نقلاً عن المرجع السابق، الصفحة نفسها.
راجع أيضاً رسالة منطقية فلسفية لفتجنشتين، ترجمة د. عزمى إسلام، مراجعة وتقديم د. زكى نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٦٨.

(٥) المنطق الوضعى جـ ١، ص ٢٠.

فالعالم عند الوضعيين المناطقة مكون من أفراد، والفرد ليس هو فى الحقيقة إلا سلسلة طويلة من حالات جزئية. أما الأسماء الكلية فإنها جملة اختزلت فى كلمة واحدة، والتحليل أثبت أنها عبارة وصفية مجهولة الموصوف أى قد تكون ذا وجود فعلى، وقد لا يكون لها وجود، وتظل رمزاً ناقصاً لا يدل بذاته على وجود الفرد الذى يحقق مجموعة الصفات التى يدل عليها ذلك الاسم الكلى، والحواس وحدها هى التى تدلنى إن كان لمثل هذا الكائن وجود بين الكائنات أو لم يكن.

من هنا كان تصنيفهم للكلمات إلى كلمات منطقية "بنائية"، وكلمات "شيئية"، والكلمات الشيئية هى فى حقيقتها مركبات وصفية، قد تنطبق على فرد واحد، أو تشير إلى أى فرد من مجموعة متشابهة الأفراد مثل قولنا "إنسان" وهى لا تقتضى وجود مسماها وجوداً فعلياً بل تقتضى وجود أحد افراد المجموعة الموصوفة ليمثل معنى هذا اللفظ الكلى(١) .

والكلمات المنطقية : لا تشير إلى شئ اطلاقاً فى عالم الواقع، إلا أنها تقوم بمهمة خطيرة هى إعطاء الكلام معنى يجعله مفهوماً لأنها "تصل أجزاء الكلام بعضها ببعض وصلاً تكون له دلالته فى الاستدلال العقلى، ولا تكون له إشارة إلى شئ واقع"(٢) وهذه الكلمات المنطقية مثل واو العطف، وكلمة (أو) وكلمة (إذا) وكلمة (ليس) وكلمة (كل)، و (بعض) وما إليها ...

وتقوم هذه الكلمات بمهمة بنائية لأن عملها مقصور على بناء العبارة اللغوية بناءًا يجعل منها فكرة؛ واستعمالها يقتضى وجود كلمات سابقة – عليها فى الوجود وهى أسماء الأشياء (= الأسماء الشيئية)، والكلمات المنطقية هى الركائز الثابتة التى تحدد "صورة" الفكرة، بينما الكلمات الشيئية (التى هى أسماء أوصفات) هى "مادة الفكرة" والكلمات المنطقية تمثل الثوابت، أما الكلمات الشيئية تمثل المتغيرات، وتجريد الأفكار عن "مادتها" وإبقاء "صورها" هو مما يبحث فيه المنطق. ولو اهتدى المنطقى إلى مجموعة الصور

(١) المصدر السابق، ص ص ٢٠ – ٢٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٩.

المختلفة فى فكر الإنسان؛ اهتدى إلى العناصر الأساسية التى ينحل إليها ذلك الفكر. لأن هذه الكلمات المنطقية هى الإطار الذى يحدد صورة الفكرة وإنها الأدوات التى يستخدمها الإنسان المدرك لينظم بها علمه عن الأشياء المدركة(١) .

وحدات المنطق هى وحدات التفكير :

يأخذ مفكرنا بالرأى الذى يرى أن الجملة هى الحد الأدنى للتفكير، وهى الوحدة التى تمثل الفكرة، وتسمى فى المنطق قضية. فالقضية هى وحدة التفكير وهى الحد الأدنى من الكلام المفهوم إذ أن العناصر التى تتألف منها القضية ليست تفكيراً.

والقضية هى العبارة التى يجوز وصفها بالصدق أو بالكذب، لكن معنى الصدق والكذب يختلف باختلاف نوع القضية، هذا المعنى الذى يستند إلى ما أسماه مفكرنا أعظم كشف فلسفى قامت به الفلسفة المعاصرة؛ وهو أن القضية فى المنطق إما أن تكون قضية تحليلية تكرارية تفسيرية، وإما أن تكون قضية تركيبية تأليفية إخبارية.

والقضايا التحليلية التكرارية هى تحصيل حاصل لا تحمل خبراً جديداً عن الواقع، وصورتها المنطقية - كما أكد فتجنشتين - هى : أ هى أ، بينما **القضايا الإخبارية** هى قضايا العلوم الطبيعية التى يضيف محمولها لموضوعها خبراً جديداً صورتها المنطقية أ هى ب(٢) .

معنى القضية :

يكمن معنى القضية فى تعريفها ذاته، فإذا كان تعريفها أن تكون عبارة يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب، فإن معنى القضية هو كيفية إثبات صدقها أو كذبها، أى طريقة تحقيقها، وليس كل قضية تتحقق على نفس الصورة التى تتحقق بها سواها.

---

(١) المصدر السابق، ص ص ٣٠-٣١.

(٢) راجع : المنطق الوضعى جـ١، ص ٣٣. ونحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة ثانية سنة ١٩٨٠، ص ١٣٨، ١٧٣، و د. يمنى طريف الخولى، فلسفة العلم فى القرن العشرين، عالم المعرفة، العدد (٢٦٤) لسنة ٢٠٠٠، الكويت، ص ٢٩٧.

لقد أثبت المنطق التحليلى الوضعى للغة متى تكون القضية ذات معنى ومتى لا تكون.

معنى الصدق فى القضية الإخبارية :

يتحقق معنى القضية الإخبارية – فى المنطق الوضعى – حين يتحقق فهمنا لها، ولا يتم ذلك إلا إذا استطاعت القضية رسم صورة حسية تطابق عالم الأشياء الخارجية، فالعبارة صادقة فى القضية الإخبارية إذا كانت "صورة للواقع"، من هنا كان تأكيد مفكرنا – متابعاً فتجنشتين – على الوظيفة "التصويرية" للغة، حين نستخدمها لوصف الأشياء، لأنه إذا استحال "التصوير"، استحال التحقق من الصدق أو الكذب، وعلى ذلك لابد أن تتطابق الصورة المرسومة بألفاظ القضية، مع الواقعة الكائنة فى عالم الطبيعة، وذلك هو مقياس الصدق، لذلك يرى فتجنشتين أنه "يجب أن يكون فى القضية، عدد من الرموز مساو بالضبط لعدد الأشياء التى فى الواقع الذى تتصدى القضية لتصويره"(١) .

والعلوم الطبيعية كلها تتألف من قضايا إخبارية تنبئ عن الأشياء التى تتحدث عنها بحقائق كشف عنها العلماء فى أبحاثهم، فهى جديدة يحتاج تصديقها إلى مراجعة الطبيعة، ومن ثم معنى الصدق والكذب فى القضية الإخبارية يتوقف على مطابقتها أو عدم مطابقتها للعالم الخارجى(٢) .

معنى الصدق (والكذب) فى القضية التحليلية التكرارية :

القضية التكرارية تحصيل حاصل ولا تنبئ عن العالم بشئ جديد، ومن ثم فالصدق فى هذه القضية – يتوقف على تعريفنا للألفاظ التى تتألف منها القضية، ولا شأن لها بعالم الواقع، لأنها لا تقصد أن تصور شيئاً مما يقع فى التجربة الحسية. وتحديد معناها يتم بناء على الاتفاق الذى تواضع عليه الناس من حيث معانى الألفاظ والرموز التى يستعملونها،

---

(١) Wittgenstein. Ludwing. Tractatus Logico-Philosophicus.
عن المنطق الوضعى جـ ١، ص ٣٧.
راجع الترجمة العربية للرسالة، للدكتور عزمى إسلام.

(٢) راجع المنطق الوضعى جـ١، ص ٣٣، ونحو فلسفة علمية، ص ١٧٣.

فالقضايا التكرارية صدقها صورى لا يتوقف على طبيعة العالم الخارجى، ولا يتوقف على طبيعة عقولنا، إنما يتوقف على ما اتفقنا عليه (أو تواضعنا عليه) من حيث معانى الألفاظ والرموز التى نستعملها، ومن ثم فتلك القضية تنتزع نتائجها من مقدماتها التى كانت تحتويها أى من المقدمات التى سبق لنا العلم بها، ومن ثم فنتائجها ليست إخبارية بل تكرارية، وصدقها يتوقف على سلامة استدلالها من مقدماتها، وكذبها يتوقف على ما فيها من تناقض بين أجزائها أى بين النتائج والمقدمات، لذلك فالقضية التكرارية (فى المنطق وفى الرياضة) يُعد صدقها صدقاً ضرورياً، فهى صادقة ويقينية فى كل الظروف لأنها لا تقول شيئاً جديداً، وهذا اليقين الضرورى كان من أهم الدعائم التى استند إليها الفلاسفة العقليون حين أنكروا على أصحاب المذهب التجريبى اعتمادهم على الحواس فى كسب المعرفة. إلا أن التحليل المنطقى لطبيعة هذه القضايا التكرارية قد أثبت أنه لما كانت هذه القضايا لا تصف شيئاً من الواقع؛ فمن ثم كان هذا هو سر ما تتمتع به من يقين وضرورة. وهذا ما ذهب إليه مفكرنا متابعاً فى ذلك آير[١] . ومتابعاً أنصار الوضعية المنطقية جميعهم الذين ينكرون فى حسم أن تجتمع صفتا الإخبار والضرورة فى قضية واحدة[٢] .

معيار التحقق :

تجسدت النظرية المنطقية فى الفلسفة الوضعية المنطقية فى استخدامها معيار التحقق Criterion of Verification الذى يميز المعرفة العلمية عن غيرها، أى يمثل الفيصل الحاسم بين العلم واللاعلم، أو بين المعنى واللامعنى، باعتبار أن "معنى القضية هو طريقة تحقيقها"[٣] ، ليصبح معيار التحقق هو الأساس الذى تقوم عليه فلسفة الوضعية المنطقية وتقوم من أجله، حتى قيل فى تعريفها إنها المذهب الذى ينادى بمعيار التحقق[٤] .

---

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic. P. 10.
نقلاً عن المنطق الوضعى جـ ١، ص ٤٦.

(٢) نحو فلسفة علمية، ص ١٧٣.

(٣) د. عزمى إسلام، اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، د.ت.، ص ١٣٤.

(٤) د. يُمنى طريف الخولى، فلسفة العلم فى القرن العشرين، ص ٢٩٩.

وخلاصة معيار التحقق : أن كل قضية تركيبية لابد أن تكون تجريبية، وبالتالى يمكن "التحقق" منها بواسطة الخبرة الحسية، ويترتب على هذا أن كل قضية تركيبية لا يمكن تحديد صدقها أو كذبها من ملاحظات حسية، هى جملة بغير معنى، وبذلك يستبعدون قضايا المنطق والرياضة التحليلية، وهى كل ما يساهم به العقل فى عملية المعرفة لينطبق المعيار فقط على القضايا التركيبية، فيحددون منها ما ينتمى للعلم الطبيعى والعالم التجريبى ويستبعدون الميتافيزيقا، وكذلك الأوامر والنواهى وسائر التعبيرات الدالة على قيم معيارية، باعتبارها إنشائية محضة لها مجالها الخاص، ولا تمثل موضوعاً للمعرفة عندهم، إنما يهتم بها أهلها من نُقاد الأدب والفن والمصلحون الاجتماعيون(١)، فالوضعيون المنطقيون بوصفهم فلاسفة معرفيين لم يقدسوا إلا قضايا العلم، ولأن هدفهم هدف معرفى بالدرجة الأولى يحصر هذه المعرفة فى إدراك العالم الواقعى، من هنا كانت دعوتهم للفلسفة العلمية.

ثانياً : الفلسفة علمية :

انطلق مفكرنا من المنطق التحليلى الوضعى إلى الفلسفة العلمية، على اعتبار أن الحجة المنطقية التى اعتمد عليها أصحاب الوضعية المنطقية لكى يعلمنوا الفلسفة هى أن القضية فى المنطق : إما أن تكون تحليلية أو تركيبية إخبارية، وانتهى بهم التحليل إلى تقديس قضايا "العلم" الطبيعى التى تهدف معرفتنا بالواقع، فأرادت الفلسفة أن تزيد معرفتنا بهذا الواقع وضوحاً حتى أصبحت الفلسفة صدى للعلم الطبيعى، أو خادمة له، عملها هو التحليل المنطقى لقضايا العلم، تلك القضايا التى تصف الواقع، ولما كان الواقع هو دليل صدق الفكرة (فكرتى عن العالم)، كان لابد أن تكون الفلسفة تجريبية علمية تجعل الفكرة تصوراً ذهنياً للأمور كما تقع، وكيف تقع ؟. من هنا انعكس المنطق على طبيعة التفكير الفلسفى، ليتخذ هذا الفكر الطابع العلمى المؤسس على الخبرة الحسية، أى النظرة العلمية التى تحدد نفسها بالظواهر كما تظهر، أما ما وراء الظواهر مما يخفى على المشاهدة والتجربة لا يدخل فى مجال التفكير العلمى، والنظرية العلمية تقتضى صاحبها ألا يجاوز أوضاع الأمور الواقعة، ولا دخل له بما يدخل ضمن دائرة الشعور والوجدان (تلك العبارات

---

(١) د. يمنى الخولى، المرجع السابق، ص ٣٠٠.

التى لا تتحقق فيها طبيعة القضايا المنطقية)، ولما كان "وضع" الأمور فى عالم الواقع هو وحده مجال البحث العلمى، أطلق على النظرة العلمية اسم "الوضعية"، فإن كان "الوضع" القائم الذى يشغل الباحث عبارة من عبارات اللغة أو لفظة من ألفاظها كانت "الوضعية" فى هذه الحالة وضعية "منطقية"، ومن ثم كان هذا الاسم (الوضعية المنطقية) مميزاً لطائفة من أصحاب الفكر صمموا على ألا يجاوزوا الواقع بنظرهم، وعلى أن يكون هذا "الواقع" الذى يختصون به هو "اللغة" التى يصوغ فيها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها(١).

إذاً تؤكد النظرية المنطقية عند التجريبية العلمية على "اللغة" فى الاستعمال العلمى، أى "اللغة" فى مجال "العلم" بمعناه الطبيعى التجريبى، من هنا كان تأكيد مفكرنا على أن اللغة لم تخلق للمجال العلمى فحسب بل لها مجالات كثيرة طبقاً لما تقوم به من وظيفة "تعبيرية"، ووظيفة "تصويرية"، أى أن لها استعمالين : استعمال لاعلمى، واستعمال علمى، ومفكرنا يؤكد على الاستعمال العلمى بقوله : إن "منهجى الفلسفى وتطبيقه، إنما يقتصر فقط على مجال "العلم"، (ومرة أخرى أود لو أنى أخذت أكرر كلمة "العلم" ألف مرة، العلم، العلم، العلم ... إلى أن أبلغ الألف) أى أنه منهج لا يراد به، ويستحيل أن يراد به الانطباق على مجال الدين، أو على أى مجال آخر غير مجال "العلم"، والعلم وحده"(٢) .

فالتفكير "العلمى" وحده هو الذى يستوعب اهتمام الوضعية المنطقية، وإذا أضفنا إلى ذلك تعريف مفكرنا "للعلم" سندرك معنى أن تكون الفلسفة علمية، فتعريفه للعلم واضح وصريح، يؤكد على أن العلم هو "منهج للبحث"، بصرف النظر عن مادة العلم، فليس العلم حقائق بعينها، بل هو ترتيب منهجى لما شئت من حقائق(٣) . فأختر أى موضوع تشاء، وابحثه بطريقة معينة لها شروطها وحدودها تكن من العلماء، ويكن موضوعك هذا جزءًا

---

(١) نحو فلسفة علمية، ص ٣٠.
(٢) قيم من التراث، دار الشروق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة سنة ١٩٩٩، ص ١٢١.
(٣) قشور ولباب، ص ٥٤.

من العلم[١] ، فالعلم عند مفكرنا هو "طريقة فى البحث"، أو "منهاج" فى النظر، فإما اتبعناه فى الدراسة كائناً ما كان موضوعها، لتكون دراسة علمية، وإما تنكرنا له فلا تكون الدراسة عندئذ جديرة باسمها"[٢] .

وإصرار مفكرنا على أن يكون العلم "منهجاً للبحث"، هو إصرار على إبراز العلاقات المنطقية الكامنة خلف المادة العلمية على تنوعها من علم لآخر، وإبراز هذه العلاقات لا يتم إلا بالتحليل المنطقى الذى يظهر هيكلها أو إطارها، وهو ما يجعلنا نرى أن مفكرنا كأنه يوحد بين "العلم، و "فلسفة العلم"، حين يجعل العلم منهجاً للبحث، والتفرقة الوحيدة التى يؤكدها، التمييز بين "العلم" باعتباره منهجاً، و "حالات العلم" باعتبارها "مادة" بحوثه المختلفة، كما يقول : "إذا أردنا أن نضع تعريفاً دقيقاً للعلم، لابد أن نبحث فى تلك "الحالات" كلها عن نقطة تشترك فيها جميعاً وسنجد أنها كلها تلتقى فى "المنهج" الذى ينتهجه الباحث"[٣] . ولما كان المنهج الذى ينتهجه الباحث هو ذاته "الطريقة العلمية"، فإن مفكرنا يقصر معنى العلم على هذه "الطريقة العلمية" التى ينبغى أن تحكم التفكير الفلسفى فى كل عصوره، غير أن مفكرنا يؤكد أن "علم المناهج" ليس "علماً" يضاف إلى قائمة العلوم كأنه واحد منها، بل هو وراء هذه العلوم كلها يحلل طرائقها ليستخرج ما يجوز أن يُعَدَّ "الطريقة العلمية" فى البحث كائناً ماكان؛ وإذن فهو فلسفة للعلم تحلل العلم ولا تكون جزءًا منه[٤] .

لذلك كانت مهمة الفيلسوف أن يقوم بتحليل "علم عصره تحليلاً يفلسفه به، فيستخرج المبادئ العامة التى ينطوى عليها التفكير العلمى آنئذ"[٥] . ولما كانت صورة العلم لابد أن تختلف من عصر إلى عصر، اختلفت معها صورة المنهج العلمى، وخصائص التفكير العلمى، أى اختلف منطق التفكير الفلسفى من عصر لآخر، فنشأ منطق أساسه الاستنباط،

---

(١) المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، ط خامسة سنة ١٩٩٣، ص ٦١، أيضاً : فى تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، ط ٢، سنة ١٩٩٣، ص ٣٥٢، عن الحرية أتحدث، دار الشروق، ط ثالثة، سنة ١٩٨٩، ص ٨٦، وأفكار ومواقف، ص ٢٠٨.

(٢) مجتمع جديد أو الكارثة، ص ٤٥.

(٣) عن الحرية أتحدث، ص ٨٦.

(٤) المنطق الوضعى، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة خامسة، سنة ١٩٨٠، جـ ٢، ص ٤.

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

يستخرج النتائج من مقدمات محددة سلفاً، ومنطق آخر أساسه الاستقراء، أى تعميم الحكم على الظواهر الجزئية حيثما جاز هذا التعميم، من هنا، فالمنطق مهما اختلفت مذاهبه ومدارسه، هو بالضرورة "صورى" لا يختص بعلم دون علم، بل يستخلص من طرائق العلوم المختلفة جميعاً ما عساه أن يكون أساساً مشتركاً بينها"(١) .

وبهذا التأكيد على الجانب المنطقى الصورى من جوانب البحث العلمى، يأخذ مفكرنا بالمعنى الذى يجعل الفلسفة علمية بمعنى أنها فلسفة العلم أو علم مناهج البحث (والمعنى واحد عنده)، أو روح علمية، أو هى منطق علمى، فتصبح الفلسفة منطقاً، وليس المنطق جزءًا من الفلسفة، وبهذا تُختزل الفلسفة فى المنطق بدلاً من أن يكون المنطق جزءًا من الفلسفة،، وهذا يقودنا إلى مهمة الفلسفة.

مهمة الفلسفة :

لقد تبنى زكى نجيب محمود وجهة النظر التى تجعل الفلسفة "علمية" فى منحاها ومنهجها(٢) ، بل أصبحت مهمة الفلسفة ومنهجها شيئاً واحداً، حين ينحصر عمل الفلسفة، أو عمل الفيلسوف فى التحليل المنطقى وحده، تحليل قضايا العلم وكلام الناس فى حياتهم اليومية، طبقاً لمقياس التحقيق العلمى، أو بمقياس التفاهم بين الناس فى أمور حياتهم الجارية(٣) .

فالفيلسوف المعاصر ذو النزعة العلمية متواضع، يرضيه أن يجتزئ من هذا الكون الفسيح كله جملة أو طائفة قليلة من الجمل، يقولها العلماء فى موضوعات اختصاصهم، أو يقولها الناس فى أحاديثهم الجارية، فيتناولها بالتحليل المنطقي الذى يُفصّل مكنونها تفصيلاً يضعه فى الضوء بعد أن كان خبيئاً، ويخرجه إلى العلن بعد أن كان متضمناً مطوياً فى ثنايا الحديث، حتى إذا ما ظهرت الهياكل العارية للغة التى نستخدمها، ظهرت بالتالى حقيقة

---

(١) المرجع السابق، ص ٦.
(٢) نحو فلسفة علمية، ص ١٠.
(٣) نحو فلسفة علمية، ص ٦٣.

الفكرة التـى نعرضهـا، فـيزول الغمـوض الـذى كـان قمينـا أن يخلـق المتـاعب ويثـير المشكلات(١).

فلا شأن للفيلسوف بـ "شئ" من أشياء الوجود الواقـع، بـل يحصـر نفسـه فـى "الكـلام" كلام العلماء ليحلل ما تركوه بغير تحليل، وهذا التحليـل يهدف الإيضـاح ولا يهدف إضافـة الجديد، لقد انحصـرت مهمـة الفلسـفة وغاياتهـا ودوافعهـا فـى "التحليـل العقلـى الموضوعـى للعبارات اللغوية وما تتضمنه من قضايا وكيفية إثبات هذه القضايا"(٢) .

والفلسفة بهذا التحليل المنطقى للعبـارات تصبـح "طريقـة بغـير موضـوع؛ إنهـا تـأخذ العبارة التى تحللها من هذا العلـم أو مـن ذاك، بـل قـد تأخذهـا مـن أفـواه النـاس فـى حيـاتهم اليومية"(٣) ، والفلسفة بهذا المعنى حين تصبح منهجاً صريحاً فى التحليل ليس لها مشـكلات تختص بها وحدها تبحث عـن تفسـير لهـا، أو تجـد لهـا حلـولاً كمـا كـان الأمـر فـى الفلسـفة التقليدية، بل "الفلسفة طريقة فى البحـث بغـير موضـوع، فليسـت غايتهـا أن تبحـث "مسـائل" لتصل فيها إلى نتائج" لأنه ليس هنـاك مسـائل فلسـفية، ولا ينبغـى أن يطلـب مـن الفلسـفة أن تصل إلى "نتائج" عن حقائق الكون؛ كل مسألة فى الدنيا يراد فيها الوصول إلى نتـائج يجـب أن تترك للعلم والعلماء"(٤) ، ومما يؤكـد أن هـذا الاتجـاه الوضعـى المنطقـى – الـذى يتبنـاه مفكرنا – يجعل الوسيلة هـى ذاتهـا الغايـة حيـن يقـول أن الفكـرة التـى ندافـع عنهـا "هـى أن "الفلسفة" لا ينبغى أن تجعل غايتها شيئاً غير التحليل المنطقى لما يقوله سواها؛ إنها لا تتكلـم بذاتها، بل تدع غيرها يتكلم بما قد كشف عنه من حقـائق العـالم، ثـم تتقـدم هـى لتحليـل هـذا الذى نطق به غيرها فى تصويره للعالم"(٥) .

---

(١) المصدر السابق، ص ١١.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٩.
(٣) موقف من الميتافيزيقا، ص ١٧.
(٤) موقف من الميتافيزيقا، ص ٢٩.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٨.

ينحصر المجال إذن على المجال العلمى فحسب، مجال الحديث عن العالم أو تصويره فكل كلام تقوم بتحليله الفلسفة الوضعية المنطقية هو الكلام العلمى، لذلك يؤكد مفكرنا أن شروط الوضعية المنطقية "موجهة نحو ميدان واحد فقط، هو ميدان العلوم الطبيعية وحدها"(١) .

أما ميادين القول الأخرى فلها شروط خاصة بها، من هنا كان من أهم أسس الوضعية المنطقية التمييز بين مجالين : مجال العقل، ومجال الوجدان، ومجال العقل هو مجال العلم، والعلم معنى "بأشياء" العالم، وعلى الفلسفة أن تترك هذه الأشياء" إلى العلوم، لأن العلماء وحدهم، بما لديهم من أدوات ومناهج للبحث، هم القادرون على الوصول بهذه المباحث إلى نتائج يمكن الاعتماد على صدقها(٢) ، وليس للفلسفة أن تضع نفسها مع العلوم الأخرى فى مستوى واحد، فهى ليست "علما من العلوم الطبيعية، بل موضوعها هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً؛ ليست الفلسفة نظرية تضاف إلى غيرها من النظريات، بل هى فاعلية [تنصب على تحليل القضايا العلمية]، وقوام العمل الفلسفى طائفة من توضيحات؛ ليست نتيجة العمل الفلسفى مجموعة من القضايا الفلسفية، بل نتيجته توضيح للقضايا [التى يقولها غير الفلاسفة من الناس]. واجب الفلسفة أن توضح، وأن تحدد تحديداً قاطعاً تلك الأفكار التى - لولا الفلسفة - لظلت معتمة مهوشة"(٣) .

ومهمة التحديد القاطع للأفكار، هى مهمة علمية الطابع تعود إلى دقة العلم وصرامته، تلك الصرامة التى أرادها مفكرنا حتى لا يعود بساحة الفلسفة كلمة غامضة مثل الكلمات الكثيرة المألوفة فى الفلسفة التقليدية، كلمات من مثل: "نفس"، و "فكر"، و "عقل"، و "مطلق"، و "عنصر"، و "جوهر"(٤) ، فهل نجح مفكرنا فى التخلص من غموض المعنى وحقق أهداف الفلسفة العلمية على مستوى الفكر العربى ؟.

---

(١) قصة عقل، ص ١٠٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٣.
(٣) والرأى المذكور أعلاه لفتجنشتين فى "رسالة منطقية فلسفية"، راجع الترجمة العربية، للدكتور عزمى إسلام، وخرافة الميتافيزيقا، ص ٢٣.
(٤) نحو فلسفة علمية، ص ٦٣.

تجدر الاشارة هنا على تأكيد مفكرنا على أن أول قاعدة من قواعد الفلسفة العلمية هى ألا "شأن للفيلسوف بأى شئ مما يتصل بأمور الواقع، لأن هذا هو شأن العلماء، كلٌ فى موضوعه؛ وأن المشكلة المطروحة للبحث إذا ما مست موضوعاً قوامه الخبرة والتجربة والمشاهدة، فليست هى مما يجوز أن يقع فى اختصاص الفيلسوف، لأنها من صميم البحث العلمى بمعناه الخاص"(١) فالفلسفة إذن فى هذه المرحلة لم تكن حلولاً لمشكلات، بقدر ما كانت طريقة فى البحث بغير موضوع، لأن مهمتها الوحيدة هى التوضيح والتجلية لما يقوله العلماء، وهى توضح ما توضحه وتجلى ما تجليه ببيان الهيكل المنطقى الذى يحمل مادة تلك القضايا، ليظهر ما بين الأجزاء من علاقات، فيبرز الكامن ويتعرى الخبئ؛ إذن المقصود هو تعرية الجذور المنطقية لقضايا العلم، وهنا تظهر فكرة الهيكل الصورى والمضمون المادى، لتصبح التفرقة بين الفلسفة والعلم، هى"أن العلم معنى بالمعرفة من حيث مضمونها المادى، والفلسفة معنية بالمعرفة من حيث إطارها وهيكلها الصورى، وهذا الإطار أو الهيكل قوامه ألفاظ لغوية تتركب على هذه الصورة أو تلك، فتكون هذه الفكرة أو تلك"(٢) .

وهكذا ينحصر عمل الفلسفة فى منطق العلم، أى أنه يحفر تحت البناء العلمى ليتبين عناصره، فتصبح الفلسفة فاعلية تحليلية لا تقرر نتائج معينة، ولا تضيف شيئاً، ولا تؤكد أحكاماً بذاتها فى هذا الموضوع أو ذاك(٣) لأن النتائج متروكة للعلم وللعلماء. فيحل التعاون لا التنافس بين الفلاسفة والعلماء، حين تكشف الفلسفة عن الكلام الذى له معنى، من هنا كانت الفلسفة "توضيحاً للمعانى"(٤) أو هى"علم المعنى"(٥) (٦) على حد قول سوزان لانجر.

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٥.
(٢) نحو فلسفة علمية، ص ص ٦٥-٦٦.
(٣) خرافة الميتافيزيقا، ص ٣٢.
(٤) قشور ولباب، ص ١٥٩.
(٥) خرافة الميتافيزيقا، ص ١٩.
(٦) قام د. عزمى إسلام بعمل دراسة قيمة بعنوان : مفهوم المعنى، دراسة تحليلية، حولية كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية السادسة، سنة ١٩٨٥.

وتحديد المعنى لا يتم إلا بالاستناد إلى الجملة الواحدة (القضية)، مما يقتضى تحليل الجملة لنتبين وحداتها البسيطة التى منها تتكون، وهى القضايا الذرية التى تتيح لنا إدراك العلاقة بين الكلام من ناحية، والعالم الخارجي الذى عنه قيل هذا الكلام من ناحية أخرى.

إذن الفكر هو الألفاظ نفسها وطريقة تركيبها. وفهمنا لتركيبة لفظية معينة هو إمكاننا أن نصوغها فى تركيبة أخرى، وهذه فى غيرها وهلم جرا؛ على أن تكون فى نهاية السلسلة خطوة إذا أريد منا تفسيرها، رجعنا إلى شئ من الواقع المحس نشير إليه بأصابعنا على أنه الأصل الذى يكون الكلام صورته[1] .

وبناء على التمييز بين الأشياء الواقعية، وبين الأسماء التى تسمى الأشياء، وبين العلاقات التى لا تسمى شيئاً فى عالم الأشياء، وإنما مهمتها ربط الأجزاء فى بناء واحد، فإننا - بناء على هذا التمييز - نصبح أمام ثلاثة أنواع من التحليل :

التحليل العلمى الطبيعى، والتحليل المنطقى، والتحليل الفلسفى.

- **التحليل العلمى الطبيعى** : يتناول عناصر الأشياء الخارجية ويقوم بتحليلها تحليلاً مباشراً.

- **أما التحليل المنطقى** : فهو يتعلق بالألفاظ التى لا تسمى "شيئاً"، تلك الألفاظ الخاصة بالعلاقات التى تربط بين الأسماء ومسمياتها، أى بين الأسماء الشيئية فى بناء لغوى واحد، والألفاظ الخاصة بالعلاقات مثل "كل"، "بعض"، (إما- أو)، "إذا ... إذن". فمهمة المنطق أن يبحث فى هذه الألفاظ العلاقية لأنه يبحث فى التركيبة الصورية للعبارة بغض النظر عن "المادة" التى تملأ ذلك الإطار الصورى، فإذا تناولت هذا التركيب الصورى بالتحليل لإخراج ما يحتويه من علاقات بين أجزائه، كان التحليل منطقياً.

---

(١) المنطق الوضعى، جـ ١، ص ص ٨-٩.

- أما التحليل الفلسفى : فهو الذى يتناول أسماء "الأشياء" بالتحديد والتحليل، أى أنه يتناول الأفكار، على سبيل المثال : فكرة العدد، أو الزمان أو المكان أو المادة، أو الدولة أو ما شابه ذلك(١) .

ومهمة الفلسفةعند أنصار الوضعية المنطقية هى تحليل البناء المنطقى والألفاظ، أى تحليل الفكر من حيث صورته لا من حيث مادته، وفى هذا التحليل تأكيد على إطراح الخصوصية، والإبقاء على الجانب العام، على أساس التفرقة بين إطار اللغة ومضمونها الحسى، والإطار هو العلاقات الكائنة بين المدركات الحسية، فلئن كان المضمون الحسى خاصاً بصاحبه؛ فالعلاقات التى تصله بغيره من المعطيات عامة مشتركة، وتحديد الكيفية الحسية للفظة لا يتم إلا بموقعها بالنسبة إلى غيرها، وهنا يتحدد المعنى، وتصبح وسيلة التفاهم هى "إطار" المدركات لا "مضمونها"، وإطار العلاقات بين المدركات هو مما يمكن الاتفاق عليه لأنه مشترك عام لا خاص، والعلوم الطبيعية فى تحديدها لألفاظها تركن إلى العلاقات أى إلى "الإطار" دون المضمونات الحسية، لذلك اضطلعت جماعة الوضعية المنطقية وعلى رأسهم كارناب وفتجنشتين إلى البحث فى اللغة وتفريغ العبارات من مضمونها، لتتبقى هياكلها فارغة، فتبين لفتجنشتين أن صورة المنطق وصورة اللغة متشابهتان، أو إن شئنت فقل الفكر واللغة شئ واحد(٢) .

وستلعب فكرة التمييز بين القالب الصورى، وبين المضمون المادى، دوراً مهماً فى المرحلة القادمة من مراحل تفكيره، على نحو ما سنبين.

---

(١) راجع موقف من الميتافيزيقا، ص ص ١٥٥-١٥٦.
(٢) نحو فلسفة علمية، ص ص ٧٣-٧٤.

الفصل السادس

تطبيق المنهج التحليلى الوضعى

أولاً : فى مجال المنطق التقليدى :

إن الشئ المهم فى النظرية المنطقية ليس هو صياغتها ووضع قواعدها فحسب، إنما هو تحقيق معناها، أى تطبيق هذه النظرية فعلياً. وفى التطبيق يتبين للمنطقى مدى صدق نظريته، أو بطلانها، أو مدى اتساقها، أو تناقضها.

وتعود أهمية وخطورة الممارسات المنهجية فى انعكاس تطبيقها على معالم النظرية المنطقية نفسها، إذ قد تتغير معالم النظرية نتيجة الممارسات العملية، مما يؤدى إلى فتح ملف النظرية المنطقية من جديد، وفى هذه الحالة يتحقق المعنى الذى أشار إليه هنرى برجسون بقوله إن "تحديد المنهج أكثر يسراً من تطبيقه"(١) .

وما نحن بصدده الآن هو تطبيق منهج التحليل الوضعى - أو النظرية المنطقية التى تبناها زكى نجيب محمود - على الموضوعات التقليدية للفكر الفلسفى فى مجال المنطق والميتافيزيقا وعلم الأخلاق.

فى مجال المنطق : يكفى الوضعية المنطقية أنها اختزلت الفلسفة فى المنطق، فجعلت الفلسفة هى المنطق، وليس المنطق جزءًا منها. والسؤال الذى يطرح نفسه : كيف إذن نطبق المنطق على المنطق ؟ الجواب : إن التطبيق المقصود هنا هو تلك الممارسات المنهجية التى يزن فيها مفكرنا موضوعات المنطق الأرسطى بميزان المنطق الوضعى ليرى ماذا كانت مشكلات هذا المنطق، وكيف صارت طبقاً للمنطق الجديد.

وتؤكد الباحثة أن دعوة زكى نجيب محمود للمنطق الوضعى ارتبط بالتطبيق العملى منذ اللحظة الأولى التى قام فيها بتدريس هذا المنطق. وكتابه "المنطق الوضعى" الجزء الأول سنة ١٩٥١، يشمل النظرية المنطقية والتطبيق فى آن معاً. ففى هذا الكتاب - إلى

---

(١) التطور الخالق، ص ١٠٢.

جانب تأسيس النظرية المنطقية الجديدة - وضع مفكرنا مبدءًا منهجياً أساسياً، هو تنمية القدرة على "المقارنة والنقد، أى على الهدم والبناء"(١) ، وهو ما يعد تحفيزاً للعقلية الفلسفية الجديدة التى يريدها، استناداً إلى هذا المبدأ المنهجى الذى يتيح لشبابنا أن يشاركوا دائماً فى بناء الجديد ويطوروا من تفكيرهم باكتساب القدرة النقدية. ولقد طبق مفكرنا هذا المبدأ تطبيقاً عملياً، فى كتابه حين وسع المقارنة بين المنطق الأرسطى (الذى يعبر عن عقلية العصور الوسطى)، وبين المنطق الوضعى (الذى يعبر عن العقلية العلمية المعاصرة)؛ ليعطى مثالا تطبيقياً على كيفية المقارنة والنقد، أو الهدم والبناء، كما يشير إلى مبدأ منهجى آخر صدّر به كتابه - أخذه من ج.هـ. ليويس Lewes, G.H. - والذى يفرق فيه بين دراسة مذهب ما، أو شخصية ما "بعين التاريخ" و "بعين العلم"، فأرسطو إذا درسناه "بعين التاريخ" فهو عملاق جبار، جال فى أفق فسيح بنظراته، وهنا لا يسعنا إلا العجب والإعجاب. أما إذا نظرنا إليه "بعين العلم"، أى مقارنة بعلم عصرنا الراهن، لا يسعنا إلا أن نسدل عليه ستار الإهمال، أى ننقده، ونقيم بجانب بنائه بناءًا جديداً يتلاءم مع علم عصرنا، لذا يسترشد مفكرنا أيضاً بعبارة "رسل"، التى يقول فيها : "مَنْ أراد فى عصرنا الحاضر أن يدرس المنطق، فوقته ضائع سُدى لو قرأ لأرسطو أو لأحد من تلاميذه"(٢) .

وليس معنى ذلك أن زكى نجيب محمود - فى حديثه عن الهدم والبناء - يريد هدم القديم نهائياً، لأننا لا نستطيع هدم التاريخ، وإنما المقصود بالهدم هنا هو هدم طريقة التفكير القديمة لأنها لا تناسب عصرنا، ومن هنا فإن البناء القديم يحتاج إلى أسس فكرية ونظرية جديدة ليقوم عليها بناء جديد، ويظل القديم "تاريخاً"، والجديد "علماً"، ثم تتضافر الدراستان معا؛ الدراسة "بعين التاريخ" مع الدراسة "بعين العلم"، وهو ما يؤكده بقوله : "إن نظرية القياس الأرسطية بداية قوية فى بناء المنطق، أما أن تؤخذ على أنها البداية والنهاية معاً، فذلك هو موضع الخطأ عند أصحاب المنطق التقليدى، وإذن فالذى نسعى إليه هو التوسع

---

(١) المنطق الوضعى، جـ ١، صفحة (ن).
(٢) المصدر السابق، التصدير.

فى النظرية المنطقية لتشمل ما لم تكن النظرية الأرسطية تشمله، وليس هو التنكر التام لها"(١) .

وسنقف عند ثلاث من أهم المشكلات المنطقية وهى :

(١) مشكلة الكليات. (٢) مشكلة التعريف. (٣) مشكلة الكم والكيف.

١- مشكلة الكليات :

لقد كانت "المعانى الكلية" من أعوص المشكلات التى تعرض لها المنطق الفلسفى، وتاريخ النظرية الميتافيزيقية على السواء؛ وانشعب الرأى حيال هذه المشكلة شعباً أربعاً(٢):

١-١- **المدرسة الشيئية** : أو الواقعية بالمعنى الأفلاطونى التى تجعل المعنى الكلى حقيقة كائنة فى العالم الخارجى له وجود مستقل مفارق فى عالم عقلى غير هذا العالم الفيزيقى الذى هو عالم الجزئيات المتغيرة، إنه عالم المثل عالم الأفكار المجردة.

١-٢- **المدرسة التصورية** : وهى - مدرسة أرسطو - تجعل المعنى الكلى تصوراً ذهنياً لا يجاوز العقل الذى يتمثلها، وقوام التصور الذهنى المجرد هو الصفات الجوهرية المشتركة التى تجعل من الفرد المعين عضواً فى نوعه.

وكل من المدرسة الشيئية والتصورية ترمى إلى أن "مفهوم" اللفظ، هو الجوهر، ثم يختلفان فيما بينهما من حيث هو مدرك عقلى أو شئ قائم بذاته فى الخارج.

١-٣- **المدرسة الإسمية** : أبرز مَنْ يمثلها فى الفلسفة الحديثة باركلى وهيوم، وهى تجعل المعنى الكلى كائناً فى دلالة اللفظ الكلى على مسمياته الجزئية، دون أن يكون لذلك المعنى وجود خارجى أو وجود فى التصور الذهنى. والوضعيون إسميون، يرون فى كلمة "انسان" مجرد صوت أو ترقيم يرمز إلى مجموعة أفراد دون أن يكون فوق هؤلاء الأفراد، "جوهراً" كلياً عقلياً هو مفهوم الكلمة، أو بلغة المنطق يرى الوضعيون أن الكلمة

---

(١) المصدر السابق، جـ ١، مقدمة الطبعة الثالثة، صفحة (ط).

(٢) راجع : جون ديوى، المنطق نظرية البحث، ترجمة د. زكى نجيب محمود، تصدير المترجم، ص ص ٢٨-٣١.

اسم له ماصدقات وليس له مفهوم، فالعلم - كما يقول فتجنشتين - كله ماصدقات وليس فيه مفهوم ومن هنا يصبح الاسم الكلى دالة قضية، أو رمزاً ناقصاً أو مجهول القيمة حتى نجد الفرد المعلوم الذى يحقق وجود الفئة وجوداً فعلياً، وهنا يمكن أن تتحول دالة القضية إما إلى قضية صادقة أو كاذبة، أو إلى كلام بغير معنى، فإذا لم نجد الأفراد الذين يندرجون تحت الفئة التى تتحدث عنها، تبين لنا أن اللفظة زائفة فارغة من المعنى، وبهذا المقياس يحكم الوضعيون المناطقة على القضيةهل هى مركبة من ألفاظ ذات معنى أى وراءها رصيد من المسميات الجزئية فى العالم الخارجى، أم أنها ألفاظ زائفة فارغة خالية من المعنى ليس وراءها شئ يشار إليه، فهى كالورقة النقدية الزائفة، والكلمة الزائفة لا ينفى عنها الزيف طول استعمالها فى التفاهم بين الناس، كما يرى مفكرنا.

ومن هنا كان عبث المناقشة فى الميتافيزيقا لأن ألفاظها تعبر عن فئات فارغة بغير أفراد، ومن ثم فالإثبات والنفى فيها سواء، لأنها لا تسمى شيئاً على الإطلاق(١) .

١-٤- **المدرسة البراجماتية** : تجعل المعنى الكلى هو طريقة السلوك إزاء طائفة معينة من مفردات، فإذا تشابه رد الفعل السلوكى إزاء شيئين، كان هذان الشيئان ينتميان إلى نوع واحد، فالتجريد هنا ليس لصفات الأشياء، ولكنه لطريقة السلوك(٢) .

ووجه الشبه بين المدرسة البراجماتية والمدرسة الإسمية أن كلتيهما تصران على أن يكون المعنى الكلى مشيراً إلى الكائنات الخارجية، أى أن يكون بمثابة الرمز الذى يشير إلى أفراد النوع القائمة فى عالم الأشياء، لكنهما تختلفان فى أن المدرسة الاسمية تكتفى بأن يكون هنالك رمز من جهة، ومفرد مرموز إليه من جهة أخرى، وبهذا لا يكون هنالك تعميم بالمعنى الصحيح، وأما المدرسة البراجماتية فتجعل للمعنى العام - الذى هو طريقة السلوك - وجوداً موضوعياً خارجياً غير مجموعة الأفراد التى نسلك إزاءها سلوكاً متشابهاً، وبهذا نجعلها أعضاء من نوع واحد(٣) .

---

(١) راجع المنطق الوضعى، جـ ١، ص ١٠٧، ص ١١٥.

(٢) جون ديوى، المنطق - نظرية البحث، ترجمة د. زكى نجيب محمود، من تصدير المترجم، ص ٣١.

(٣) المرجع السابق، التصدير، ص ص ٣١-٣٢.

٢- التعريف :

يُعد موضوع التعريف من "أخطر ما يتناوله المنطقي"[١] باستثناء موضوع الاستدلال؛ وذلك لأن "الفلسفة فى جوهرها بناء من تعريفات، أو هى وصف للطريقة التى تتم بها صياغات التعريف"[٢] ، ولما كان مفكرنا قد تبنى الاتجاه الذى جعل الفلسفة منطقاً صرفاً، أو كما يقول رسل : "المنطق هو صميم الفلسفة"[٣] ، كان لابد أن ينعكس ذلك على موضوع التعريف، وبما أن الفلسفة الوضعية المنطقية لا يعنيها البحث فى الأشياء، بل تركت هذا البحث للعلماء كل فى مجاله، كان لابد أن تقف موقفاً رافضاً للتعريف الشيئى الذى يهدف تحديد كيف يتركب "الشئ"، وتتبنى موقفاً يتفق مع مذهبها، فتهدف من التعريف تحديد معنى "الاسم" الذى نسمى به الشئ، فلا شأن لها بطريقة تركيب الأشياء فى الواقع، فالمنطق موضوعه صورة الفكر، والفكر هو الكلام طبقاً لمذهبها، والتعريف الشيئى هو التعريف الأرسطى الذى ساد الفكر عدة قرون، وهو يهدف تحديد طبائع الأشياء، والعناصر الأساسية الجوهرية التى تتألف منها، عن طريق وصف الجوهر الذى هو ماهية الشئ وكيانه، وتلك الماهية تتألف - عند أرسطو - من الجنس والفصل، وهى متساوية فى نطاقها مع الموضوع الذى نعرفه، أى أن التعريف ينطبق على كل فرد من أفراد الموضوع، ولا ينطبق على غير هؤلاء الأفراد، ولذا يقال فى وصفه أنه جامع مانع، أى يجمع كل أفراد الموضوع ويمنع أى فرد آخر من أى نوع آخر[٤] .

لذا كان التعريف الشيئ هو تعريف بالجنس والفصل معاً، والشئ الذى لا جنس له لا تعريف له، ولا تعريف للشئ الذى لا تفصل الفواصل الجوهرية بين أفراده[٥] والشئ عند أرسطو هنا بمعنى النوع لا بمعنى الفرد الجزئي الواحد، لأن الفرد الجزئى الواحد عنده لا

---

(١) المنطق الوضعى، جـ ١، ص ١١٦.
(٢) Ramsey, F.P. The Foundations of Mathematics, P. 263.
نقلاً عن المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) نحو فلسفة علمية، ص ١٨.
(٤) راجع المنطق الوضعى، جـ ١، من ص ١١٦ - ص ١٢٠.
(٥) المصدر السابق، ص ١٢٤.

تعريف له، نظراً لأن التعريف تحديد للصفات الثابتة، وهذا لا يتوفر فى الفرد الجزئى المتغير كل لحظة، فالتعريف يتناول المدرك الكلى، لا الفرد الواحد الجزئى(١) .

أما التعريف الاسمى وهو التعريف عند الوضعيين : يهدف إلى تحديد الطريقة التى تستعمل بها كلمة من كلمات اللغة، فهم لا يبحثون عن الجوهر المفروض على الأشياء بحكم طبائعها، بل يبحثون عن "معنى" اللفظ المفروض علينا نحن بحكم ما تواضعنا عليه فى طريقة استعمالنا للغة فى التفاهم(٢) .

والتعريف الاسمى عند الوضعيين المنطقيين – ومنهم مفكرنا – يخضع لمنطق المذهب عندهم – كما أشرنا – ولما كان المذهب يتخذ المنهج العلمى إنموذجاً للتفكير الفلسفى؛ كان على الوضعيين – فيما يتعلق بالتعريف – أن يبدأوا بما يقع لهم فىعالم الخبرة من عناصر، ثم يتفقون على وضع اسم لهذه العناصر، من هنا كان التعريف الوضعى اسمياً يقوم على اتفاق الناس على اسم معين يطلق على ما قد شوهد بالفعل من الخبرات التى نريد تسميتها للتحدث عنها، وهذا عكس اتجاه المذهب الأرسطى فى التعريف والذى يبدأ سيره بالكلمة ثم يبحث فى تحليل مفهومها ليجئ هذا التحليل تعريفاً لها(٣) .

وللتعريف الاسمى نوعان هما :

١- **التعريف القاموسى** : الذى يعرف الكلمة بمرادفها معتمداً فى ذلك على الاستعمال القائم فعلاً بين الناس.

٢- **التعريف الاشتراطى** : الذى يشترط فيه صاحبه على القارئ أو السامع أن يفهم نقطة معينة بمعنى معين يريده هو.

والعناصر التى تتحدد بها معنى الكلمة أو العبارة – فى المذهب الوضعى المنطقى تستند إلى مبدأ التحقق، وموقفهم من القضية التحليلية، والقضية الإخبارية، فإذا كنا بإزاء ألفاظ تسمى أشياء فى الطبيعة، كانت نهاية المطاف إشارة إلى الشئ المسمى، وإذا كنا إزاء،

---

(١) المصدر السابق، جـ ١، ص ١٢٣.
(٢) المصدر السابق، ص ١٢٦، ونحو فلسفة علمية، ص ٩.
(٣) المنطق الوضعى، جـ ١، ص ص ١٢٧-١٢٨.

رموز فى بناء صورى - كالرياضة مثلاً - يطلب فيه اتساق الأجزاء وعدم تناقض بعضها مع بعض، ولا يطلب فيه تصوير الواقع، بل نظل نرتد بتعريف الرمز إلى رمز يساويه وصولاً إلى بداية لا يطلب لها تعريف من نوع لغتها، وهى ما يسمى بالبديهيات والفروض الأولية، بل نترجمها إلى لغة أخرى كلغة الحديث الدارج، وعندئذ تفهم ولا تعود بحاجة إلى إيضاح[1] وهذا ينقلنا إلى :

التعريف الاشتراطى :

التعريف الاشتراطى - كما يقول مفكرنا - هو من قبيل الأمر أو الرجاء بأن تفعل شيئاً، وهو أن تفهم كلمة معينة بمعنى معين، ولابد من تحقيق هذا الشرط إذا أردت متابعة المتكلم فيما يقول، - وكما يقول "وايتهد" و "رسل" عن التعريف الاشتراطى أنه "هو الإعلان بأن رمزاً معيناً قد هممنا باستعماله ... ونريد له أن يكون معناه كذا"[2] . من هنا ليس لأحد أن يجادل صاحب هذا التعريف، أو يراجع الواقع ليتأكد أن ما تقرره هذه الجملة مطابق للواقع أو غير مطابق، لأن التعريف الاشتراطى لا يقول جمل تقريرية تصف حقيقة واقعة. بل لا يجوز أن نفسر العبارة إلا فى حدود ما اشترطه صاحب التعريف بالمعانى التى حددها لكلماته، وهذا النوع أوضح ما يكون فى علم الرياضيات.

غير أن التعريف الاشتراطى فى العلوم كلها يقطع دابر الخلاف على معانى الألفاظ والرموز المستعملة فى كل علم على حدة. وكلما وفق العلم فى تحديد كلماته تحديداً اشتراطياً، كان سيره فى طريق التقدم أيسر سبيلاً، من هنا رأت الوضعية المنطقية لماذا تخلفت علوم مثل الأخلاق والجمال وإلى حد ما علما النفس والاجتماع، فلم تسر بالسرعة نفسها"التى سارت بها علوم الطبيعة، ذلك لأنها تستخدم ألفاظاً مثل خير وشر وجميل وقبيح وغريزة ومجتمع، بغير أن تحسم الأمر فى تحديد معانيها[3] .

---

(١) المصدر السابق، ص ص ١٣٠-١٣٢.

(٢) Whitehead and Russell, Principia Mathematica.
نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٣٣.

(٣) المنطق الوضعى، جـ ١، ص ص ١٣٤-١٣٥.

وسائل التعريف الاسمى :

ويرى مفكرنا أن للتعريف وسائل كثيرة، فكل وسيلة يستطيع بها إنسان أن يوضح عبارة لإنسان آخر لم يكن يفهمها، هى وسيلة للتعريف، غير أنه يحدد هذه الوسائل المعروفة له فيما يلى :

١- ترجمة اللفظ المجهول إلى ما يساويه من لفظ معلوم.

٢- التعريف بذكر أمثلة للمواقف أو الأشياء التى يصح للفظ المجهول أن يطلق عليها، وبواسطة الأمثلة يعرف السائل معنى اللفظ المراد تعريفه.

٣- تحليل الكلمة أو العبارة إلى عناصرها.

٤- التعريف بالطريقة التركيبية بوضع الكلمة أو الرمز مثلا فى سياق يحتويها مع أجزاء أخرى، فيتضح معناها حين نتبين علاقاتها بتلك الأجزاء، أو تعريف الشئ بما يسببه أو بما يصاحبه.

٥- بالإضافة إلى الوسائل الأربع والتى تفترض جميعها إلماماً سابقاً باللغة، هناك وسيلة أخرى - يذكرها مفكرنا- وهى تعريف الألفاظ بالإشارة إلى مدلولاتها أو إلى مسماها، حتى يرتبط الاسم بمسماه، وهى تشير إلى الشئ وتسميه باسمه، والتعريف بالإشارة قد يكون نقطة البداية والنهاية لمن تفسر له اللفظة فى المجال العلمى. أما إذا كان مجال الحديث نسقاً رياضياً أو منطقياً، لا تنتهى السلسلة إلى أشياء نشير إليها بأسمائها، بل إلى تعريفات اشتراطية لألفاظ بدأنا بها السير.

غير أن مفكرنا لا يكتفى بإبراز التعريف الاسمى معبراً به عن الاتجاه الوضعى المنطقى الذى يتبناه، والذى يجعل تعريف الكلمة إحلالاً لكلمات أخرى محلها أكثر وضوحاً بحيث يظل المعنى واحداً؛ بل أضاف مفكرنا البُعد "البراجماتى العملى - الذى برز فى تصديره لكتابه "المنطق الوضعى" الجزء الأول(١) - ممثلاً فى إضافة التعريف الإجرائى؛ الذى يجعل تعريف الكلمة أو العبارة هو إحلال المجموعة السلوكية التى يسلكها الإنسان فى دنيا الواقع عندما يجوز للمتفاهمين باللغة أن يطلقوا تلك الكلمة المراد تعريفها، أى إذا اتفقوا

(١) حين قال : إنه كافر باللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً، فالعبارة تتضمن تأكيداً للبعد البراجماتى النفعى.

على السلوك العملى المعين الذى يكون معنى الكلمة المراد تحديد معناها انحسم بذلك كل خلاف. فالإجراءات العملية وحدهاهى التى تحدد معانى الألفاظ فى نهاية الأمر.

ويتحدد المعنى إما بالإجراءات الطبيعية التى تنصب على الأشياء نفسها فى حالة إذا كان اللفظ مشيراً إلى شئ فى الطبيعة الخارجية، أو بالإجراءات العقلية، إذا كان اللفظ مشيراً إلى مفهوم عقلى – كالمفاهيم الرياضية مثلاً – وهذه الإجراءات العقلية هى من قبيل ما يجرى فى الذهن عند مراجعة صحة عملية حسابية معينة.

فالإجراءات العملية وحدها هى التى تحدد معانى الألفاظ فى نهاية الأمر، فإذا ما قال عالم مثل نيوتن مثلاً إن الزمان نوعان : نسبى ومطلق، فعندما نسأل عن "الزمان المطلق" كيف نقيسه ؟ أى ما الإجراءات العملية التى نقيس بها "الزمان المطلق" ؟ فإذا لم نجد أمامنا إلا الإجراءات نفسها التى نحدد بها معنى "الزمان النسبى"، كان الزمان كله نسبياً، ولم يكن للزمان المطلق معنى خاص به، وبدل أن نقول إن الزمان المطلق لا وجود له نقول إن هذه العبارة خالية من المعنى(١) .

٣- الكم والكيف(٢) :

لما كان مفكرنا يدعو إلى فلسفة علمية، فإنه ينشد التفكير العلمى، وكان لابد أن يحدد أهم الخصائص التى يجب أن تتوافر فى التفكير العلمى، وأهمها ما يتعلق "بالدقة فى المفاهيم" الواردة فى الصياغة العلمية، وهذه الدقة لا تتحقق إلا بتحويل ما هو "كيفى" فى مجال الإدراك الفطرى إلى ما هو "كمى" مؤلف من وحدات متجانسة، وكما يرى مفكرنا أنه

---

(١) راجع المنطق الوضعى، جـ ١، ص ص ١٣٥-١٤٢.

(٢) عالج مفكرنا قضية الكم والكيف – صراحة فى كتابه"نحو فلسفة علمية" – باعتبارها مشكلة من مشكلات الفلسفة التقليدية، اراد أن يوضح للقارئ ماذا كانت هذه المشكلة فى المنطق التقليدى، وكيف صارت طبقاً للمنطق الوضعى الجديد، كما عالجها أيضاً فى كتابه "المنطق الوضعى الجزء الثانى" عند حديثه عن الخصائص التى يجب أن تتوافر فى التفكير العلمى وأول هذه الخصائص دقة المفاهيم الواردة فى الصياغة العلمية، راجع نحو فلسفة علمية، ص ٣١٠ فمابعدها، والمنطق الوضعى، جـ ٢، ص ٩ فمابعدها.

"لا علم" ما لم يتحول إدراكنا الكيفى إلى إدراك كمى"(١) . فكان المنطق الوضعى ثورة على الطابع الكيفى للمنطق الأرسطى، حين أكد على ضرورة التحول من الكيف إلى الكم.

غير أن الكيف والكم طرفان لظاهرة واحدة : طرف ذاتى خاص بصاحب الإحساس، وهو الطرف الكيفى، وطرف موضوعى خارج عن حاسة الرائى الفرد، ومعروض أمام كل راء آخر على حد سواء، وهو الطرف الكمى، والفلسفة بما هى علمية ينبغى أن تركز على كل ما هو موضوعى معروض أمام الجواس، لذا كان تمييزها بين الإدراك الكيفى والإدراك الكمى، بين إدراك الرجل العادى وبين الإدراك العلمى الذى يميز العلم الطبيعى، بل إن العلوم المختلفة - فى نظر مفكرنا والوضعيين المنطقيين - تتفاوت فى درجة تقدمها بتفاوت ما حققته لنفسها من تحول المعانى الكيفية فى مجال الإدراك الفطرى إلى مقادير كمية تصاغ فى صيغة رياضية تكون بمثابة القانون العلمى، فبالقياس الكمى أخذت كثير من فروع المعرفة التى كانت تنطوى تحت الفلسفة - أخذت تستقل عن أمها الأولى لتكون لها عالمها الخاص، ولم يبق لهذه الأم إلا الميتافيزيقا، والأخلاق والمنطق، والذى يميز المرحلة المتقدمة فى تطور الفكر الإنسانى هو السير الدائب للانتقال من مرحلة الإدراك الكيفى إلى مرحلة الإدراك الكمى لظواهر العالم، فقد كانت ظواهر العالم عند أرسطو - مثلا - تنقسم أنواعاً، ولا يجوز لظاهرة تندرج تحت نوع ما أن تندرج فى الوقت نفسه تحت نوع آخر، ومن ثم نشأت عند فلاسفة اليونان مشكلات غريبة فهل يكون الشئ الواحد - مثلاً - حاراً وبارداً فى وقت واحد ؟ فالماء الفاتر حار بالنسبة للماء المثلوج، وبارد بالنسبة للماء الذى يغلى، فكيف يحكم على هذا الماء المعين بالحرارة والبرودة معاً ؟ ذلك مستحيل فى حكم منطقهم لأن الضدين لا يصدقان معاً، لكن هذه الاستحالة نتجت عن النظرة الكيفية للأمور عندما كان إدراك الحرارة والبرودة أمراً كيفياً، لكن المشكلة حُلّت بعد أن تحول إدراكنا للحرارة إلى إدراك كمى، فلم تعد الحرارة والبرودة نوعين من الكائنات بل هما ظاهرة واحدة، وإن تفاوتت درجاتها(٢) .

---

(١) المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ١١.

(٢) راجع نحو فلسفة علمية، ص ٣١٦.

وهكذا بالقياس الكمى، أو بالنظرة العلمية تنحل كثير من المشكلات الغريبة التى عرفها الفكر الفلسفى فى المرحلة الأرسطية، فبعد أن كان تقسيم الكائنات الحية عند أرسطو قسمين : عاقلة وغير عاقلة وهو تقسيم كيفى، أصبح التقسيم من وجهة النظر العلمية طبقاً للتفاوت الكمى على أساس درجات تتفاوت فيما بينها مكونة سلّماً متدرجاً للكائنات جميعها، يعلو بعضها فوق بعض، ليكون أمر النظر لهذه الكائنات باعتبارها "ظاهرة واحدة هى ظاهرة الحياة"، وكل ما علينا هو أن نجد لها مقياساً يقيس درجاتها المتفاوتة فى الكائنات الحية، كما وجدنا للحرارة مقياساً(١) .

والسؤال الذى يطرحه مفكرنا هنا؛ والذى يهدف نحو فلسفة علمية تنشد الدقة العلمية فى مدركاتها يجعله ينظر إلى نموذج العلم الطبيعى فى تقدمه ليكون مثالاً يحتذى به فى كافة مدركاتنا الإنسانية فيقول : "فلو رأينا العلم الطبيعى فى تقدمه قد تناول بعض المدركات دون بعضها الآخر، تناولها بالضبط الكمىّ الدقيق بعد أن كانت مدركات كيفية تدرك بأضدادها، أفيكون محال علينا أن نمدّ مجهودنا بحيث يشمل هذا الضبط الكمى سائر مدركاتنا الكيفية جميعاً ؟ أم كتب على بعضها أن تقف عند مرحلتها الكيفية لا تجاوزها، فتظل بين أيدينا موضع اختلاف لا ينحسم ونظل نقول عنها إنها مجال للبحث الفلسفى"(٢) ، وكأن مفكرنا هنا يلمح أن الاختلاف الذى لا ينحسم هو مجال البحث الفلسفى، ولما كان يريد أن يحسم الخلاف فعلينا أن نلتزم المنهج العلمى، ومن شروط المنهج العلمى، كما هو معروف فى العلوم الطبيعية هو التخلص من إقحام القيم الخلقية، ومن التقسيمات الكيفية، فيتم القضاء على الثنائية الكيفية المتضادة، ويتم توحيدها فى طبيعة واحدة متجانسة، بحيث لا نجد هذه الثنائية المتضادة بين الحار والبارد، والرطب واليابس، ... إلخ. بل نجد تدرجات كمية فيها اتصال وتسلسل تزول معها الحواجز لتنساب درجات الظاهرة الواحدة فى سُلّم كمى واحد(٣).

---

(١) المصدر السابق، ص ص ٣١٦-٣١٧.
(٢) نحو فلسفة علمية، ص ٣١٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٣١٥.

وهكذا يطالب مفكرنا بالتحول من الكيف إلى الكم وبالتجانس والاتصال والتسلسل الذى يوحد الظاهرة فى سُلّم واحد متدرج متفاوت الدرجات.

ويصبح المثل الأعلى الذى ينشده العلم فى تطوره هو "أن يتحدث عن الظواهر كلها بلغة الكم لا بلغة الكيف"[١] وهو ذاته المثل الأعلى الذى يبتغيه مفكرنا للعلم الإنسانى مهما يكن موضوع ذلك العلم، ولا مبرر أبداً - من وجهة نظر مفكرنا - "لتثبيط الهمة فى العلوم الإنسانية لأنه بمقدار ما يدخل الإنسان فى عداد الظواهر الطبيعية لابد من إخضاعه لما تخضع له سائر الظواهر من منهج علمى فى البحث، وأما إن كان للإنسان جانب يتفرد به دون الظواهر الأخرى، كان معنى ذلك اعترافاً منا بأن هذا الجانب الإنسانى الفريد لا يجوز فيه التحدث إلا كما يتحدث الفنان حديثاً ينفعل به، لكنه لا يقول عن دنيا الواقع العلمى شيئاً"[٢] ، ولما كانت الوضعية المنطقية مجالها هو مجال الواقع العلمى، فإن المثل الأعلى للعلم الإنسانى عندها هو أن تتحول مدركات الإنسان كلها إلى الضبط الكمى ... وذلك لأنها فلسفة علمية، "والعلم ينشد الضبط الكمى لشتى الظواهر، بما فيها الإنسان نفسه"[٣] .

وهكذا يطالب مفكرنا بضرورة إيجاد وسيلة قياسية لكل مدرك إنسانى، نقيس بها درجات ذلك المدرك فى تفاوتها الممتد على سُلّم أشكال المعرفة الإنسانية المتدرج والممتد، فلا يكفى طبقاً للقياس الأرسطى - الذى هو عند اليونان مثال التفكير العلمى - لا يكفى أن يقتصر الكم فى لفظتى كل وبعض، لذلك رأينا بعض رجال المنطق الحديث يعالجون هذا الجانب الذى أهمله أرسطو فى منطقه، وهو إدخال التقدير الكمى فى مقدمات الاستدلال ونتائجه ما أمكن ذلك، وما يزال البحث فى هذا الميدان مفتوحاً، رغم جهود رجال المنطق ورجال الرياضة، الذين يردون الدقة الكمية لحساب نسبة الحق فى القضية المعينة، لمعرفة أهى قضية يقينية فتكون نسبة الحق فيها ١٠٠٪ أى واحداً صحيحاً ؟ أم هى مستحيلة الصدق فتكون نسبة الحق فيها صفراً ؟ أم أنها فى نصيبها من الحق بين بين، فلا هى يقينية

---

(١) المصدر السابق، ص ٣١٧.
(٢) نحو فلسفة علمية، ص ٣١٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٣١٧.

ولا هى مستحيلة، بل هى محتملة، وعندئذ ينبغى تعيين نسبة احتمالها(١) طبقاً للقياس العلمى الدقيق.

وإذا طرحنا هذا السؤال على كولنجوود - وهو من القائلين بفكرة سُلّم الأشكال - هل القضية الفلسفية يقينية ١٠٠٪، أم مستحيلة الصدق نسبة الحق فيها صفراً، أم أنها بين بين ؟ فإنه طبقاً لموقف كولنجوود من طبيعة الفلسفة التى تختلف عن العلم، وعن الفن، لا توجد فى الفلسفة قضية نسبة الحق فيها ١٠٠٪ ولا توجد قضية مستحيلة الصدق نسبة الحق فيها صفراً، لأنه لا يوجد فى المعرفة الفلسفية صفر الجهل المطلق، وليس هناك نقطة لبلوغ الكمال المطلق على سلم أشكال المعرفة الفلسفية المتدرج، ولكن الحق يحتل درجات متفاوتة لا تخضع للقياس العلمى الدقيق ولكنها تخضع للتقدير الكمى، واختلافات الدرجة فى هذا التقدير تتضمن اختلافات النوع معاً، ومن اقتران الدرجة بالنوع تصبح نسبة الاحتمال تقديرية كمية، يعرف الإنسان التفاوت بينها كمياً وكيفياً معاً، لكنها لا تصل إلى القياس العلمى الدقيق المعروف فى العلم التجريبى(٢) .

غير أن مفكرنا يريد للفلاسفة أن يستخدموا ألفاظاً محددة المعانى تخضع للقياس الكمى العلمى الدقيق - مثلهم مثل العلماء -، لتكون هذه الألفاظ ملتقى الحديث والبحث لدى الجميع، فيريد للفلسفة أن تضبط ألفاظاً مثل "الحياة"، و "النظام" و "النفس"، كما ضبط العلم ألفاظاً مثل "الحرارة"، و "القوة"، و "المادة" حين ضبطها ضبطاً كمياً، ولم تعد متروكة للحس الكيفى يختلف فى أمرها إنسان وآخر.

لكن هل يريد مفكرنا بذلك أن تصبح الفلسفة علماً كسائر العلوم الطبيعية عندما تخضع ألفاظها للضبط الكمى ؟ أى تصبح النفس علماً لا شأن للفلسفة به، والحياة كذلك تصبح من اختصاص علماء الحياة، ويضيق مجال الفلسفة ؟ إن مفكرنا حين يدعو إلى فلسفة علمية، يرفض أن تصبح الفلسفة علماً كسائر العلوم الطبيعية تبحث فى موضوعات العلم نفسها، بل يفرق بين العلم والفلسفة العلمية التى تحصر اهتمامها فى تحليل القضايا الأولية

---

(١) المصدر السابق، ص ص ٣٢٧-٣٢٩.

(٢) راجع : Collingwood, R.G., An Essay onPhilosophical Method, Chapter 3.

التى يقيم عليها العلماء بناءاتهم العلمية. لذلك يقول صراحة : "لسنا نريد القول بأن "النفس"، و "الحياة" وما إليها إذا ما عرف العلماء كيف يلتمسون لها المقاييس الكمية، أصبحت الفلسفة بذلك "علماً" كما نريد لها أن تكون؛ كلا، بل ستكون "النفس" عندئذ أمراً لا شأن للفلسفة به بل تكون علماً قائماً بذاته كسائر علوم الطبيعة، وكذلك ستصبح "الحياة" موضوعاً لا دخل للفلاسفة بالخوض فيه، بل تدخل كلها فى اختصاص علماء الحياة الذين يبحثون عن الظاهرة بحثاً موضوعياً لا يفرقون فيه بين إنسان وحيوان ونبات إلا بمقدار ما تجيز لهم أبحاثهم الموضوعية الكمية أن يفرقوا؛ أعنى أن أمثال هذه المدركات التى يخبُ فيها الفلاسفة خبّاً بغير حساب، ستخرج من مجال أحاديثهم كما تخرج كل كلمة دالة على مسمى تجريبى، فليس من شأن الفلسفة العلمية أن تنافس العلماء فى بحث العالم الشيئى من أى جانب من جوانبه، بل إن موضوع اهتمامها سينحصر فى أن تتلقى من العلماء قضاياهم الأولية التى عليها يبنون بناءاتهم العلمية، ثم يحللون تلك القضايا إبرازاً لخفيها وتوضيحاً لغامضها"(١) .

وهذا هو الفرق بين فيلسوف يتخذ من "منهج" العلم الطبيعى إنموذجاً، وآخر يجعل للفلسفة خصوصية، فعند الأول تتحدد مهمة الفلسفة ليس فى بحث ما يبحثه العلماء من أشياء العالم بل فى منطق العلم ذاته. فلا شأن للفلاسفة بما يقوله العلماء فى تحديد المدركات، فطبقاً للمنطق العلمى الذى يخضع للقياس الكمى لم تعد هناك قضية انفصالية مقصورة على "إما ... أو" إما بارد أو حار، إما خير أو شر، وكما يقول مفكرنا : "فكلمة مثل النظام ليست مقصورة على حالتين إما نظام أو لا نظام، بحيث يكون احتمال كل منهما مساوياً لاحتمال الآخر، بل إن الأمر درجات متدرجة يتفاوت فيها النظام تفاوتاً كمياً بين الطرفين : طرف النظام الكامل من ناحية، وطرف انعدام النظام انعداماً تاماً من ناحية أخرى، وإذا ما استطعت من الوجهة النظرية ان تحسب عدد هذه الحالات المتدرجة، استطعت بالتالى أن تحسب مقدار احتمال وقوع الحالة التى يكون فيها النظام كاملاً، لأن هذا المقدار هو كسر بَسْطه واحد ومقامه عدد الحالات الممكنة كلها"(٢) .

---

(١) نحو فلسفة علمية، ص ص ٣٣٥-٣٣٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٨.

وبذلك يتم القضاء على الأضداد الكيفية، وينحصر الأمر فى التفاوت الكمـى، لتصبح "ظاهرة الذكاء هى نفسها ظاهرة الغباء، ولكنهما حالتان على تفاوت فى الدرجة، بـل "النفس الإنسانية" هى بعينها "النفـس الحيوانيـة" أو "النفس النباتيـة" ولكنهـا حـالات تتفـاوت مقـداراً، وهكذا[١] .

من هنا إذا أردنا دقة فى الحديث وموضوعية فى البحث الفلسفى مـن وجهـة - نظـر مفكرنا - فلا مناص لنامن الخروج إلى مجال نترجم فيه الظواهر بلغة الأرقام، أى أن يكون حديثنا حديثاً علمياً، لذلك يقول مفكرنا : "ليس النفس عند العلم هى الجوهر" الـذى كـان عنـد الفلاسفة، بل هى سلوك، وما ليس يظهر لعين الرائـى، سلوكاً لا يجـوز الحديث فيـه حديثـاً علمياً، لأنك إذا ما جاوزت حدود الظاهر إلى ما هو باطن خفى، فقد تجـاوزت مـا يمكـن أن يشاركك الناس فى مشاهدته ومراجعته إلى ما هو خاص بك"[٢] .

وهكذا عاد مفكرنا إلى منطق المدرسة السلوكية فى النفس، هذا المنطق الذى كان قد عارضه معارضة شديدة فـى الجبـر الذاتـى. وليـس معنـى ذلـك أن مفكرنـا يرفـض الجـانب الباطن من النفس وإنما يقول: "لسنا بهذا القول نريد أن ننكر أن للإنسـان جانبـاً ذاتيـاً يحسـه باطناً، لكننا نصر على أن هذا الجانب الباطنى إذا لم نجد له جانبـاً ظـاهراً مصاحبـاً، بحيـث يمكـن أن نجعلـه هـو - دون طرفـه البـاطن - حـدود الظـاهرة كمـا يفهمهـا البحـث العلمـى، فسنظل نقول عن النفس كلاماً لا تتغير الدنيا بنفيه أو بإثباته"[٣] .

وهذا إذا لم تكن العبارة علمية فلا معنى لها عند مفكرنا، ومعنى علمية أى أن تـترجم إلى لغة المعـادلات والأرقـام، لتصبـح مفهومـة المعنـى قابلـة للنقـاش أى أن تكـون "موضعـاً للمراجعة والمجادلة بين الباحثين"[٤] .

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٤٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٤١.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

ثانياً : فى مجال الميتافيزيقا(١) :

بعد أن دعا مفكرنا إلى نظرية منطقية محددة المعالم مثلت أساس الفلسفة العلمية، فى كتاب "المنطق الوضعى" جـ ١، سنة ١٩٥١، جاء كتابه "خرافة الميتافيزيقا" سنة ١٩٥٣، بمثابة تأكيد للدعوة نفسها، وتطبيقاً لها فى آن معاً.

ومن النتائج الخطيرة للتطبيق؛ حذف الميتافيزيقا من ميدان العلوم، لأنها بحكم تعريفها تتحدث عماوراء الطبيعة، ولما كانت خبرة الإنسان - عند الوضعيين المنطقيين - محدودة بما فى الطبيعة من أشياء، فإنه محال على إنسان أن يتصور صورة لما يستحيل - بحكم تعريفه - أن يكون جزءًا من خبرته، ومن ثم كانت العبارات الميتافيزيقية كلها مما يفقد شرط القضية عندهم، وهو إمكان أن يوصف الكلام بالصدق أو بالكذب(٢) .

لأن الحكم فى المنطق الوضعى يكون صادقاً، أو كاذباً، أو أنه كلام فارغ لا يحمل معنى، طبقاً لمبدأ التحقيق الذى استندوا عليه كأساس للحديث عن وقائع العالم الخارجى.

ويتم الحكم بصدق العبارة، إذا كانت تتطابق الصورة التى يرسمها الكلام مع الحالة الواقعة فى العالم المادى الخارجى فعلاً. والحكم على العبارة يكون كاذباً، إذا اختلفت الصورة التى يرسمها الكلام مع الحالة الواقعة بالفعل. أما الكلام الفارغ أو الخالى من المعنى، فهو الذى لا يرسم صورة كائنة ما كانت، وعندئذ لا تكون موازنة بين الصورة وبين الحالة الواقعة بالفعل، ولا يكون حكم بخطأ أو بصواب، وبالتالى لا يجوز بحث ولا نقاش لمثل هذه العبارات.

وطبقاً للتحليل المنطقى لعبارات اللغة، قصرت الفلسفة عملها على الكلام المفهوم الذى يحمل معنى لسامعه، وأصبحت الفلسفة "علم المعنى" كما ذكرنا، تطرح جانباً كل كلام لا يحمل معنى، ودعت إلى حذف أى رمز أو كلمة لا تدل على شئ، من قائمة الكلام المقبول مما انعكس على رؤيتهم للفلسفة التقليدية التأملية، فرأت الوضعية المنطقية -

---

(١) عن جواب ما هى الميتافيزيقا راجع : Collingwood, R., G., An Essay on Metaphysics.
أيضاً : قيم من التراث، ص ١١٨ فما بعدها.

(٢) المنطق الوضعى، جـ ١، ص ص ٤١-٤٢.

وتابعهم مفكرنا - أن كل عبارة ميتافيزيقية هى أحد نوعين : إما أن تكون مشتملة على كلمة أو كلمات لم يتفق الناس على مدلول لها بين الأشياء المحسوسة. أو تكون مشتملة على كلمة أو كلمات اتفق الناس على مدلولاتها، لكنها وضعت فى غير السياق الذى يجعلها تفيد معناها؛ وعلى ذلك فالعبارات الميتافيزيقية فارغة من المعنى(١) .

لذلك تابع مفكرنا فتجنشتين حين قال : "إن معظم ماكتب من قضايا وما سُئل من أسئلة عن الموضوعات الفلسفية، ليس باطلاً فحسب، بل خالياً من المعنى؛ فلسنا نستطيع لذلك أن نجيب عن هذه الأسئلة إطلاقاً، وكل ما نستطيعه حيالها هو أن نقرر خلوها من المعنى؛ إن معظم أسئلة الفلاسفة وقضاياهم ناتجة عن عدم فهمنا لمنطق لغتنا ... فلا عجب إذن أن تكون أعمق مشكلاتهم ليست بمشكلات(٢) .

وخطأ الميتافيزيقا التأملية المرفوضة (موضوعاً ومنهجاً وغاية) فى نظر الوضعيين ومفكرنا يعود إلى اختلاف جذرى بينها وبين الفلسفة العلمية المنشودة. فالفلسفة التأملية جعلت الكون بكائناته الحية والجامدة موضوعاً للبحث الفلسفى، وقد أصبح الآن موضوعاً للعلم، فبحثت فيما يجاوز علوم الطبيعة إلى "ما وراء" ظواهرها مما لا يخضع للتحقيق العلمى، فأصبحت عبارات الميتافيزيقى كما يقول آير لا تصف شيئاً مما يمكن - ولو من الوجهة النظرية - أن يخضع للملاحظة، ثم لا يقتصر أمره عند هذا الحد، بل إنه ليس هنالك قاموس يمكننا بواسطته تحويل العبارات التى يقولها الميتافيزيقى إلى عبارات يمكن تحقيقها بطريق مباشر أو غير مباشر"(٣) .

ومن الناحية المنهجية استخدم الميتافيزيقى التأملى الاستنباط القياسى حيث يبدأ الإدراك من "مبدأ" يضعه هو لنفسه وصل إليه بالحدس المباشر ثم يولِّد من هذا "المبدأ نتائج تلزم عنه. فقضاياهم - بالتالى - ليست قضايا تجريبية ذات مضمون وجودى، ولا ترتكز

---

(١) خرافة الميتافيزيقا، ص ٥.

(٢) خرافة الميتافيزيقا، ص ٤، راجع أيضاً الترجمة العربية لـ "رسالة منطقية فلسفية" لفتجنشتين، ترجمة د. عزمى إسلام، مراجعة د. زكى نجيب محمود.

(٣) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic, p. 14.
عن خرافة الميتافيزيقا، ص ٩٧.

على التحقيق التجريبى. من هنا يرى مفكرنا أنه ليس من حق الفيلسوف التأملى أن يزعم بأن نتائجه تلك هى التى تصور حقيقة الكون كما هى قائمة(١) . وإذا لم تصور شيئاً من العالم، فهى كلام فارغ من المعنى(٢) .

فيسير الوضعيون المنطقيون إذن فى مهاجمتهم للميتافيزيقا على خطوتين :

١- إنهم يبينون أولاً أن كل القضايا يمكن ردها إلى قضايا أولية، مما نحققه بالخبرة الحسية تحقيقاً مباشراً.

٢- ثم يبينون ثانياً أن الميتافيزيقا إن هى إلا نتيجة أخطاء فى منطق التركيب اللغوى لعباراتها(٣) .

والسؤال الجوهرى الذى يتأسس عليه الموقف الفلسفى عند مفكرنا هو : هل هذه العبارة منصرفة إلى شئ خارجى ؟ فإذا كانت منصرفة إلى شئ خارجى كانت ذات مدلول ومعنى، وإن لم تكن، فهى لا معنى لها، لأنه لا رصيد لها فى دنيا الوقائع الخارجية فهى إذن زائفة.

ويسوق مفكرنا كثيراً من الأمثلة التوضيحية المأخوذة من عبارات كبار الفلاسفة التأمليين - باعتبارها نماذج تطبيقية للممارسات المنهجية - ليؤكد أن هذه العبارات الميتافيزيقية أقوال فارغة من المدلول والمعنى، وأن "المشكلات الفلسفية وليدة لعب بالألفاظ لا أكثر ولا أقل.

ومن أمثلة هذه العبارات تلك العبارة التى قالها أفلاطون - فى محاورة فيدون - : "الروح عنصر بسيط"، فإذا ما قارناها بعبارة يقولها عالم مثل : "الذهب عنصر بسيط"، فإن العالم يقول ما يقوله عن الذهب وأنابيب المعامل تحت يديه، وقطعة الذهب يحاورها بتجاربه أمام المشاهدين حتى لا يجد أحد بُدًا من التسليم بأن قطعة الذهب ستظل ذهباً، ولا تتحلل إلى عناصر أخرى، وبهذا يكون الذهب عنصراً بسيطاً، وبهذا نفسه أيضاً يتحدد معنى كلمة

(١) راجع حصاد السنين، ص ٣٠٢.
(٢) خرافة الميتافيزيقا، ص ٨٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٩٨.

"عنصر بسيط". وهو ألا يكون الشئ قابلاً للتحليل إلى أجزاء مختلفة الخصائص. أما الفيلسوف فلا يتقيد بهذه الضوابط والمراجعات، فلا أنابيب ولا معامل، ولا "روح" بين أصابعه، كل ما هناك ما هو إلا رمز يزعم أنه يرمز إلى شئ بين الأشياء، ثم يزعم أن ذلك الشئ المرموز له من صفاته أنه لا يتحلل إلى أجزاء مختلفة.

وإذا حاولنا أن نعرف مدى صدق هذا الزعم، لا نجد بين الأشياء ذلك المسمى الذى أطلق عليه اسم "روح" ثم راح يزعم له الصفات، ويوضح مفكرنا أن موضع الجدل ليس ما يقال عن الروح أنها بسيطة. بل هو أن الشئ الذى يوصف بالبساطة أو بالتركيب ليس كائناً بين الأشياء، ومن ثم ما الفرق بين أن نقول : "إن الروح عنصر بسيط"، وأن نقول : "إن السُّوح عنصر بسيط" – حين يكون لفظ "السوح" رمزاً لغير مرموز له ؟ – فأنا فى كلتا الحالين صفر اليدين من الشئ المراد تحليله لمعرفة بساطته أو تركيبه، ولما كان الكلام المفهوم، هو وحده الكلام الذى يمكن التحقق من صدقه أو كذبه، كانت العبارة السابقة بغير معنى، وكان الزعم بأنها "مشكلة" فلسفية ناشئة من استخدام رمز بغير مدلول(١) .

وطبقاً لمنطق التفكير عند الوضعيين المنطقيين : إذا حذفنا كلمة "روح" ووضعنا الرمز "س"، وقلنا: "س عنصر بسيط؛ واشترطنا أن يكون معنى بساطة العنصر ألا يتحلل إلى أجزاء من غير نوع واحد، ثم نحاول أن نحكم بالصدق أو بالكذب على عبارة "س عنصر بسيط"، سنجد أن الحكم مستحيل ما لم نعرف أولاً أى شئ بين الأشياء ترمز إليه "س". فإذا وضعنا مكان "س" كلمة "هواء" وقلنا" الهواء عنصر بسيط" كان الكلام كاذباً لأن الهواء مركب من أكثر من عنصر واحد، وإن وضعنا مكان "س" كلمة "أوكسجين" وقلنا : "الأوكسجين عنصر بسيط" كان الكلام صادقاً، لأن الأوكسجين لا يمكن تحليله إلى أجزاء تختلف بعضها عن بعض؛ وفى كلتا الحالتين السابقتين يكون الكلام مفهوماً، لأننا وجدنا "الشئ" الموصوف بالبساطة كذباً فى الحالة الأولى، وصدقاً فى الحالة الثانية؛ لكن عندما نضع مكان "س" كلمة "سوح" وقلنا : "السوح عنصر بسيط" فلا نستطيع "الحكم" بصدق أو بكذب قبل أن نعرف ماذا عسى أن يكون هذا الشئ المسمى "السوح" لكى نأخذ فى تحليله

---

(١) خرافة الميتافيزيقا، ص ص ٥-٧.

ومعرفة بساطته أو تركيبه. وإن كان ذلك كذلك، فالأمر نفسه يقال عن عبارة "الروح عنصر بسيط" – هذا كلام فارغ من المعنى، لأن فيه رمزاً لا يشير إلى مرموز له بين عالم الأشياء(١) .

وهكذا يتضح لنا متى تكون العبارة صادقة، ومتى تكون كاذبة ومتى تكون بغير معنى، ويستمر مفكرنا فى استخدام المقياس نفسه لتحليل كثير من العبارات من مثل ما يقوله برادلى فى سياق كتابه المشهور "المظهر والحقيقة" "Appearance and Reality" حين يقول : "يدخل المطلق فى تطور العالم وتقدمه، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم". ويقوم مفكرنا بتحليل هذه العبارة موضحاً الفرق بين طريقة العلماء ومنهجهم العلمى فى الإثبات والنفى، وطريقة الميتافيزيقى أو منهجه فى الحديث عن موضوعاته ومنها "المطلق"(٢).

إذن من حق الفيلسوف التحليلى أن يطلب من الميتافيزيقى أن يتحدث بلغة الإدراك التى يفهمها الأول، أى لغة الإدراك بالحواس، وليست لغة "العيان العقلى المباشرة، ولما كانت عباراته لا تخضع لتلك اللغة الحسية، كان عليه أن يصمت أو كان على الفيلسوف التحليلى أن يسدّ آذانه فلا يسمع. إذ ما غناء موجة صوتية ترسلها الشفاه لا تدل على شئ مفهوم(٣) .

وهكذا استمر مفكرنا فى نزع بعض العبارات الميتافيزيقية من سياقها ليقوم بتحليلها كما فعل كل من مور، ورسل، وكارناب، وهم الذين استرشد بهم فى كتابه "خرافة الميتافيزيقا"، حيث كتب فصلاً مستقلاً عن التحليل عند كل منهم(٤) .

ومن ثم فإن منهج التحليل الوضعى أدى إلى نتائج أهمها حذف الميتافيزيقا، واعتبار أن مهمة الفلسفة هى التحليل، أو هى توضيح المعانى، وأن المشكلات التى أثارتها

---

(١) خرافة الميتافيزيقا، ص ٧.

(٢) راجع : المصدر السابق، ص ١٢ فما بعدها.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤.

(٤) راجع خرافة الميتافيزيقا، الفصل الخامس يتناول التحليل عند مور، والسادس يتناول التحليل عند برتراندرسل، والسابع يتناول التحليل عند رودلف كارناب.

الميتافيزيقا التقليدية "قائمة على خطأ منطقى فى تحليل العبارات وفهمها"(١) ، وتدخل "فى عداد أمراض الطفولة التى أصيبت بها الفلسفة"(٢) كما يقول رسل.

وهكذا مع رفض الميتافيزيقا التأملية عند الوضعيين المنطقيين أصبحنا أمام نوع آخر من الميتافيزيقا هى الميتافيزيقا التحليلية النقدية، التى تمتد جذورها إلى كتاب "نقد العقل الخالص" لكانط، الذى أراد البحث عن ميتافيزيقا علمية فانتهى به الأمر إلى أن الميتافيزيقا عبارة عن تحليل لقضايا العلوم الطبيعية والرياضية، لذلك استند مفكرنا على موقف كانط نفسه ليفرق بين نوعين من الميتافيزيقا، نوع تأملى مرفوض لأنه يتحدث عما وراء "الأشياء" من خافيات عن الحواس، هذا النوع يورط فيما ليس له معنى، ونوع آخر مقبول هو الميتافيزيقا النقدية يبحث عما وراء تركيبة لفظية معينة ليكشف عما استتر وراءها من فروض مضمرة، وهذا النوع ضرورى للفكر العلمى ليكشف عما وراءه من فاعلية عقلية تضمن صدق هذا الفكر(٣) .

إذن أصبح الفرق بين النوعين من الميتافيزيقا يعود إلى معنى "ما وراء"، هل هو "ما وراء الطبيعة"، أم "ما وراء البناء العلمى" ؟، ومفكرنا يتبنى النوع الثانى لأنه يريد بذل الجهد "فيما هو ممكن أولاً، وفيما هو نافع ثانياً"(٤) .

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : هل عندما أعاد زكى نجيب محمود نشر كتاب "خرافة الميتافيزيقا" طبعة ثانية سنة ١٩٨٣ تحت عنوان "موقف من الميتافيزيقا"، واحتفظ بالمتن نفسه دون تغير مع مقدمة جديدة، هل اختلف موقفه فى المقدمة عن النظرة التى طرحها الكتاب فى طبعته الأولى كما يرى ذلك بعض الباحثين ؟(٥) .

---

(١) خرافة الميتافيزيقا، ص ١٥٥.

(٢) Russell, B.: History of Western Philosophy, P. 150.
عن المصدر السابق، ص ١٥٤، وراجع الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود.

(٣) راجع : قصة عقل، ص ص ١١٠ - ١١١.

(٤) حصاد السنين، ص ٣٠٣.

(٥) د. فاتنة حمدى، موقف من الميتافيزيقا تحليل ونقد، مقال منشور ضمن كتاب : زكى نجيب محمود، إصدار المجلس الأعلى للثقافة سنة ١٩٩٨، إشراف وتقديم د. حسن حنفى، ص ص ٣٧٧-٤٠٤.

تقول د. فاتنة حمدى : "لو أعدنا النظر فى ما كتبه الدكتور زكى نجيب محمود فى مقدمة الطبعة الثانية لسنة ١٩٨٣، لوجدنا أن موقفه قد اختلف عن النظرة التى يطرحها الكتاب فى طبعته الأولى ... نجده لا يرفض حتى ما يسمى بالميتافيزيقا التأملية ضمن الحدود التى يذكرها"(١) .

ومن جانبى اقول : لو دققنا النظر فى عبارات مفكرنا المذكورة فى مقدمة الطبعة الثانية، سنجد أنه لم يغير موقفه، بل أراد زيادة إيضاح موقفه لعله لم يحسن العبارة مما جعل الأمر يختلط على الناقدين فخلطوا بين الفلسفة والدين.

ومما يؤكد أنه لم يغير موقفه من الميتافيزيقا التأملية، قوله : "إن الميتافيزيقا التأملية مقبولة إذا هى وقفت عند مجرد إقامة البناء الفكرى النظرى، بأن تفرض لنفسها نقطة ابتداء، ثم تولد منها النتائج، فيكون لها بذلك بناء متسق الأجزاء شبيه بالبناءات الرياضية، ولكنها تجاوز مجرد إقامة البناء لتزعم بأنها تصور الكون كما هو موجود بالفعل، وهنا يكون موضع الخطأ الذى يشبه الخطأ الذى تقع فيه الخرافة، حين يعلل الناس حدثاً بغير علته فيقولون – مثلاً – إن مرض المريض علته حين سكن الجسد المريض ... وهذا الزعم من الميتافيزيقا التأملية هو وحده الذى نرفضه ونصفه بالخرافة. وأما أن نوجه جهودنا التحليلية نحو العلوم ونتائجها، لنرى متى تعوّج ومتى تستقيم، وهل هى يقينية الصدق أو أنها لا تزيد فى صدقها على درجة من درجات الاحتمال، فذلك ضرب من الميتافيزيقا سديد ونافع ومقبول"(٢) .

إن النص السابق يوضح بجلاء أن مفكرنا لم يغير موقفه المنطقى، وإنما الذى تغير هو العبارة التى يصيغ فيها فكرته .. فهو يبدأ بعبارة تؤكد أن "الميتافيزيقا التأملية مقبولة" لكنها مقبولة بشرط، وهى أن تقف عند مجرد إقامة البناء الفكرى النظرى، ولما كان الشرط لا يتحقق، أى أنها لم تلتزم بالوقوف عند مجرد البناء الفكرى النظرى فهى خرافة مرفوضة. وكأن كل ما يفعله مفكرنا هو تفسير لمعنى كلمة "خرافة"، وتأكيد على أن

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٠٢.
(٢) مقدمة "موقف من الميتافيزيقا"، صفحتى (ز) ، (ح).

الميتافيزيقا المقبولة هى التى توجه الجهود التحليلية نحو العلوم ونتائجها، لا محاولـة لتحليل الوجود الشيئى ورده إلى مصادره الأولى، وهذا لا يعتبر تغيراً فى الموقف. هذا فضلاً عن أنه يختار فى المقدمة المكتوبة سنة ١٩٨٢ جملة (قد تبدو للقارئ أنها دالـة على معنـى وأن معناها صحيح لكثرة ما ألف القارئ سماعها)، ليمارس عليها تحليله المنطقى وهذه الجملة هى : "الخير غاية الوجود" قالها أفلاطون حين جعل مثال الخير قمة لسائر المثل. لقـد أثبت مفكرنا أن جملة "الخير غاية الوجود" لا هى من الجمل التحليلية التى نجـزم بصوابهـا بحكم بنائها اللغوى نفسه، كما أنها ليست جملة من النوع التجريبى الذى يكون مرد الحكم بصوابه أو خطئه إلى التجربة ؟ ومعنى ذلك أنها غير صالحة للحكم عليها بصدق أو بكذب، أى أنهـا ليست قضية منطقية على الإطلاق، وبهذا تكون الجملة الميتافيزيقية خالية من المعنى(١) .

الواقع أننا لا نستطيع أن نوافق مفكرنا – ومعه الوضعيين المناطقة – علـى اعتبار الميتافيزيقا التأملية خرافة، وذلك استناداً إلى عدة عوامل أهمها : أنـه مـا مـن تفكير نظـرى عقلى إلا وله صلة بالحواس هذا مـن جهـة، ومـن جهـة ثانيـة لا يمكـن النظر إلـى التفكير النسقى البنائى على أنه يتسـاوى مـع الخرافـة، فهل عبقريـة أفلاطـون، أو عبقريـة أرسطو الجبارة تتساوى مع رجل الشارع فى عصره، أو حتى فى عصرنا وكثير هـم مـن يؤمنـون بالخرافة حتى يومنـا هـذا؟!.

فى الحقيقة إن من يرفض نوعاً معيناً من الميتافيزيقا فهو يؤكد على نوع آخر، وهذا لا يعنـى رفـض الميتافيزيقـا علـى الإطـلاق. وكمـا يقـول الدكتـور محمـود زيـدان : إن "من يتجاهل الميتافيزيقا أو ينفر منها كالتجريبين الإنجليز والوضعيين المناطقة وبعض الوجوديين إنما ينفرون فى الواقع من ميتافيزيقات تقليدية لكنهم يقيمون ميتافيزيقاهم سـواء أدركـوا ذلـك أم لم يدركوه"(٢) .

وفى الحقيقة أن زكى نجيب محمود كان يدرك تماماً الفرق بيـن الميتافيزيقـا التقليديـة المرفوضة، والميتافيزيقا النقدية المقبولة، غير أنه تجاهل (عـن عمـد أو غـير عمـد) أن مـن

(١) موقف من الميتافيزيقا، مقدمة الطبعة الثانية، ص (ى) ، (ك).
(٢) د. محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى، ص ص ٢٠-٢١.

يقدم موقفاً فلسفياً معيناً يستند على قواعد وأسس محددة، تؤدى إلى نتائج تلزم عن هذه الأسس، فإنه بهذا يقيم بناءًا ميتافيزيقا لا يختلف كثيراً عن البناء التأملى، لأنه يشترك معه فى الإطار العام المحدد بثلاثة أركان، أو أعمدة تحمل هيكل البناء النسقى، وهى : المعطيات (معطيات التحليل بصرف النظر عن مصدرها)، والمبادئ والأسس التى قام عليها التحليل، والنتائج التى لزمت عن التحليل.

فإذا كنا بإزاء النسق التجريبى، فإننا نستطيع أن نفضّ النزاع بين المختلفين بالرجوع إلى الإدراك الحسى المباشر، كما يرى مفكرنا، وفيما ترى الباحثة فإننا بالمثل أيضاً نستطيع أن نفض النزاع بين المختلفين فى النسق العقلى البنائى بالرجوع إلى المسلمات وإلى النتيجة التى انتزعت منها، للتأكد من أن المتجادلين متفقان أو مختلفان فيما يدركانه ويصفانه. وهذا ما يؤكده مفكرنا[١] .

إذن هناك إطار عام صورى مشترك بين النسقين. ويصبح الفرق بين الميتافيزيقا التأملية، والنقدية، يعود إلى مادة البناء، وليس إلى صورته، ومفكرنا ممن حرصوا حرصاً شديداً على إبراز أهمية الصورة التى يمكن أن نملأها بأى مادة كانت.

لذلك ترى الباحثة أن الفرق بين النوعين من الميتافيزيقا هو ذاته الفرق بين نوعى الاستدلال : الاستنباطى، والاستقرائى، كلاهما استدلال، وكلاهما يبدأ من معطيات ويصل إلى نتائج، وكلاهما مطلوبان، وهما صورتان من صور الاستدلال العقلى لافضل لأحدهما على الآخر، بل هما يتكاملان معاً على نحو ما هو معروف فى مناهج البحث، كما أنه ليس هناك استنباط محضٌ، ولا استقراء صرف.

ثالثاً : تطبيق منهج التحليل الوضعى فى مجالى الأخلاق والجمال :

من النتائج الخطيرة التى نتجت عن تطبيق منهج التحليل الوضعى المنطقى، حذف علم الأخلاق من ميدان العلوم، لو كان المراد به أن يكون معيارياً، أى أن يبحث فيما يجب أن يكون عليه سلوك الإنسان، لأن مايجب أن يكون ليس كائناً، أى أنه لا يصور شيئاً واقعاً،

---

(١) خرافة الميتافيزيقا، ص ١٣٩.

وعلى ذلك فالعبارات الأخلاقية لا تصلح أن تكون قضايا توصف بالصدق أو بالكذب، لأنها أوامر لا تصور واقعاً يمكننا من المطابقة بين التصوير والواقع المصوَّر.

والقول السابق ينطبق على علم الجمال، إذا أراد أن يبحث فى المعيار الواجب أن يتحقق وجوده، لا فى الأشياء الموجودة فعلاً، وهذا القول ينطبق على كل عبارة تعبر عن "قيمة" لأنها تعبر عن شعور ذاتى، لا يصور شيئاً من عالم الواقع(١) .

وجاء هذا الموقف نتيجة الفهم الوظيفى للغة عند الوضعيين المنطقيين(٢)، خاصة كما عرضه كارناب وآير وغيرهما(٣) حيث تقوم اللغة بوظيفتين : الأولى تصويرية، تصف أشياء العالم الخارجى، والثانية تعبيرية، تنصرف إلى التعبير عما يشعر به القائل داخل نفسه، وهذا التقسيم نفسه قد قال به رتشاردز حين جعل اللغة إما تستعمل استعمالاً علمياً، أو استعمالاً انفعالياً(٤) مما أدى إلى وجود نوعين من المذاهب فيما يتعلق بموقفيهما من القيم الأخلاقية والجمالية هما : المذهب التصويرى، والمذهب التعبيرى.

المذهب التصويرى : ينظر إلى العبارات الأخلاقية على أنها "حقائق" تصف أشياء كائنة بالفعل بغض النظر عن مشاعر القائل، فعبارة مثل "إن الوفاء بالوعد واجب"، فهى عند أصحاب هذا الاتجاه تجد فى العالم الخارجى أعمالاً يمكن مشاهدتها تسمى "الوفاء بالوعد"، كما أن هنالك صفة تصف تلك الأعمال، هى صفة "واجب" ليست من خلق الإنسان ولا من خياله، إنما هى صفة موضوعية لا دخل للإنسان فيها، ولا حيلة له فى تغييرها أو تحويرها، وكل ما عليه أن يصف ما يجده ولا يضيف شيئاً(٥) .

---

(١) راجع : المنطق الوضعى، جـ ١، ص ٤١.

(٢) راجع : هانز ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة : د. فؤاد زكريا، الفصل السادس عشر، ص ٢٢١ فما بعدها.

(٣) Carnap. R., Philosophy and Logical Syntax. p. 23.
Ayer. A.J. Language, Truth and logic.

(٤) Richards. A.I., The principles of Literary Criticism.
عن خرافة، الميتافيزيقا، ص ١١٣.

(٥) راجع : موقف من الميتافيزيقا، ص ١١٣.

فالمعنى الأخلاقى عند هذا الفريق قائم كائن ذو خصائص معينة، أهمها أنه يصف حقيقة فتكون بذلك "القيمة" موضوعية تُدرك وتوصف بعبارة وصفية مثلها مثل العبارات العلمية.

وعلى ذلك فهى مذاهب وصفية تصف ما هو كائن بالفعل.

وكما يقول ريشنباخ : ان التحليل الحديث للمعرفة يجعل الأخلاق المعرفية مستحيلة : فالمعرفة لا تشتمل على أية أجزاء معيارية، وبالتالى لا تستطيع تفسير الأخلاق. ومن هنا فإن الموازنة بين الأخلاق والمعرفة تضر بالأخلاق ... لو كانت الفضيلة معرفة، لأدى ذلك إلى سلب القواعد الأخلاقية طابعها الأمر، وإذن فالبرنامج الذى يرجع إلى ألفى عام، والذى يرمى إلى إقامة الأخلاق على أساس معرفى، إنما هو نتيجة لسوء فهم للمعرفة، وللرأى الباطل القائل إن المعرفة تنطوى على جانب معيارى"(١) .

وهكذا ينفى مفكرنا - متابعاً ريشنباخ - أن تكون الأخلاق ومبادؤها من قبيل المعرفة العلمية بنوعيها الرياضى والطبيعى؛ لأن المعرفة العلمية لا تصاغ على صورة "أوامر" كما هى الحال فى أوامر الأخلاق، وإن أصرّ الفلاسفة على أن يماثلوا بين الأخلاق وبين العلم، كانت النتيجة الحتمية لذلك زوال الأخلاق نفسها، لأننا عندئذ سنكتفى فيها بالعبارات الوصفية، ونُخرج منها جانب الأمر، مع أن صميم الأخلاق هو أن تكون معيارية، أى أن تضع للناس ما "ينبغى" أن يكون، لا أن تكتفى بمجرد وصف ما هو كائن - لكنها إن رسمت لنا ما "ينبغى" أن يكون فقد خرجت عن نطاق العلم الموضوعى ودخلت فى نطاق آخر من الكلام، وهو الكلام الذى يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله، وفى ذلك قد يختلف الناس دون أن يكون فى اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه(٢) .

فالألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية ليست من قبيل الأسماء التى تسمى شيئاً بذاته فى عالم الأشياء كأسماء الأعلام، وليست من قبيل الأسماء الكلية، وليست من قبيل الكلمات المنطقية، بل هى نوع رابع وفريد، إذ هى لا تشير إلى أى مدلول خارج

---

(١) ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية، ص ٢٤٢.
(٢) نحو فلسفة علمية، ص ٣٦٢.

الإنسان الذى يسوقها فى كلامه ليخرج بها انفعالاً أحسّ به وربما أراد أن يثير انفعالاً شبيهاً به عند سامعه(١) .

أما المذاهب التعبيرية : فهى ترى أن العبارة الأخلاقية - وكذلك الجمالية - هى جمل تعبيرية، لا تزيد على كونها تعبيراً عما فى نفس القائل من شعور ذاتى خاص به، وعندئذ يستحيل أن يقف السامع منه موقف المصدق أو المكذب لما يقول، لأنه لا سبيل إلى مراجعته فيما يقول.

ومفكرنا ينتمى إلى المذهب التعبيرى المعيارى ويحاول أن يقنع القارئ بوجهة نظره استناداً إلى التحليل المنطقى لعبارات اللغة، فالعبارات الأخلاقية والجمالية مرفوضة عند المنطق لانعدام العناصر الموضوعية فيها لذلك فهى ليست قضايا منطقية يمكن الحكم عليها أو وصفها بالصدق أو بالكذب، فهى ليست قضايا تركيبية، ولا تحليلية، ومن ثم تفتقد السبيل لتحقيقها، فهى مثلها مثل العبارات الميتافيزيقية ليست بذات معنى من الناحية المنطقية.

وبالتالى إذا اختلف شخصان فى حدسهما الأخلاقى فمحال أن نجد لهما السبيل لحسم النزاع بينهما؛ كما يتحقق ذلك الحسم فى الحدس الحسى الذى يعتمد على الإدراك الحسى المباشر، بالرجوع إلى الشئ المحس، والحاسة التى تدركه، أو كما نجد ذلك أيضاً فى حالة الحدس العقلى، الذى يستند إلى الإدراك العقلى المباشر، فإذا اختلف شخصان فى استنتاج نتيجة معينة من مسلمات معينة، فإنه يمكن فض النزاع بينهما بالرجوع إلى المسلمات، وإلى النتيجة التى انتزعت منها للتأكد من أن المتجادلين متفقان أو مختلفان فيما يدركانه ويصفانه(٢) .

فما يدخل ضمن الميدان الشعورى خارج عن نطاق العلوم إذ لا سبيل إلى إقامة الدليل عليه، ومن ثم لا يصح النقاش فيه، لانعدام المرجع الذى يمكن الرجوع إليه - ولو بعد حين - والاهتداء به إلى الحق الذى تنتهى عنده الخصومة(٣) .

---

(١) نحو فلسفة علمية، ص ١١٣.
(٢) راجع : خرافة الميتافيزيقا، ص ١٣٩.
(٣) راجع : المصدر السابق، ص ١١٥.

لذلك ينبغى التمييز – كما يرى مفكرنا – بين وقفتين إزاء عالم الأشياء الخارجى : الوقفة الموضوعية، وهى وقفة العالِم الذى ينطق كلاماً ذا معنى (بالمفهوم المنطقى)، لأنه يقصر حديثه على وصف ما يراه فعلاً، وما يسمعه، وما يحسه بسائر حواسه، دون إضافة شئ من ذات نفسه إلى الوصف، وإلا فقد أراد لنفسه شيئاً غير العلم ومجاله(١) .

والوقفة الثانية هى وقفة الفنان، وهى تدل على حالة نفسية ذاتية عند المتكلم نفسه لا وجود لها فى العالم الخارجى، بل هى حالة ميل أو هوى(٢) .

من هنا فإن الفرق بين الحكم العلمى، والحكم الأخلاقى يتطلب أيضاً إلى جانب ما سبق معرفة الاختلاف بين الناس. فهناك ضربان للاختلاف بين الناس : الأول هو اختلاف فى الرأى، والثانى : اختلاف فى الميل والهوى. فالأول يكون اختلافاً على وصف أمر وتفسيره وصفاً وتفسيراً يراد بهما مطابقة الواقع الخارجى، والثانى يكون اختلافاً فى الميول والأهواء، وعندئذ لا يكون ثمة سبيل إلى الاتفاق(٣) .

يدافع مفكرنا عن "حقيقة" الأشياء، فى مقابل "نسبية" القيم، فالعالم لا خير فيه ولا جمال بمعنى أنه ليس بين أشيائه شئ اسمه خير وشئ آخر اسمه جمال؛ فى العالم أشياء كثيرة : فيه أشجار وأنهار وأحجار، وصنوف شتى من الحيوان، ثم يأتى الإنسان فتعلمه الخبرة وتُنَشِّئه التربية على أن يحب شيئاً ويكره شيئاً، إذن فالشئ نفسه يكون خيراً أو شراً، جميلاً أو قبيحاً حسب ما تراه أنت فيه؛ والمحيط الاجتماعى والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه فى الشئ من خير أو جمال أو غير ذلك(٤) .

وعلى ذلك يفرق مفكرنا بين "تقييم" الشئ، أى "القيمة" التى نخلعها نحن على الشئ، وبين "الشئ" نفسه، "فالتقييم" هو شئ مكتسب نخلعه على الشئ بالتربية وبالخبرة، وهو بهذا المعنى نسبى، وليس مطلقاً.

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٢٦.
(٣) المصدر السابق، ص ص ١١٦-١١٧.
(٤) المصدر السابق، ص ١٣٦.

واختلاف الرأى هو الذى يقع بين الباحثين فى العلوم الطبيعية، وبين المتحدثين فى شئون الحياة اليومية الجارية، وهو اختلاف يصح فيه النقاش بين المختلفين، لأن هنالك – كما أشرنا – مرجعاً يمكن الرجوع إليه والاهتداء به إلى الحق الذى تنتهى الخصومة عند إدراكه.

أما الاختلاف فى الميل والهوىَ فشئ غير ذلك لأنه ليس اختلافاً فى إدراك شئ موضوعى خارج الحالة النفسية للمتخاصمين، إنما هو اختلاف فى الرغبات والأغراض(١).

غير أنه تجدر الإشارة إلى أن هناك فرقاً بين التعبير عن الميل الشخصى، و "وصف" ميول الناس عامة، فالعبارة التى تقول "هذا خير" إذا كانت تعبر عن ميل شخصى، فإنها تصبح عبارة فارغة من المعنى، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها. أما إذا قال الناطق العبارة نفسها وأراد بها أن يصف ميول الناس وأهواءهم، فعندئذ يكون كلامه مقبولاً لأننا فى هذه الحالة نستطيع أن نرجع إلى علم من العلوم الطبيعية – هو علم النفس – لنرى هل تتفق نتائجه التى وصل إليها فى بحثه عن ميول الناس وأهوائهم مع ما زعم القائل أو لا تدل على ذلك ؟ أى هل يوجد المرجع الموضوعى (ما نلاحظه فى ميول الناس) لكى نحقق صدق الزاعم فيما زعم أم لا ؟ "وهذه تفرقة دقيقة لابد منها، لنعلم متى يجوز الكلام فى القيم ومتى لا يجوز"(٢) .

إذن حين يكون المرجع هو القائل نفسه، الذى يضفى على الشئ ما فى نفسه هو فحسب؛ فإنه ميل يتنافى مع الشرط الأولى فى أية قضية علمية مقبولة، وهى إمكان التحقق من صدق ما يقال لنقبله أو نرفضه. وينبغى أن نلاحظ أن أصحاب المذهب الوضعى المنطقى حين يجعلون الجمل الأخلاقية والجمالية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائليها، فهم يقصدون إلى الجمل الحملية (التى تقرر حقيقة قائمة)، لا الشرطية؛ لأنهم لا ينكرون وجود معنى للألفاظ الدالة على القيم إذا استعملت لتدل على أنها وسائل لغايات. كقولنا : "س هى الوسيلة إلى ص"، فإذا كانت الوسيلة المؤدية إلى الغاية هى الخير فإن "س" خير لأنها

---

(١) خرافة الميتافيزيقا، ص ١١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٩.

وسيلة مؤدية"، وهذه عبارة لها معنى لأنها خرجت عن كونها تعبيراً عن ميل شخصي، إلى كونها تقريراً لما يمكن وقوعه، إذ فى هذه الحالة يمكن أن نرجع إلى عالم الأشياء لنرى هل "س" حقاً مؤدية إلى "ص" ليكون الشاهد على صدق العبارة أو بطلانها وهو الرجوع إلى العالم الخارجى، وما دمنا قد وجدنا طريقة للتحقق من صدق العبارة أو بطلانها، فقد أصبحت عند المنطق عبارة ذات معنى(١) .

كما يجوز الكلام فى "القيم" فى حالة ما إذا كانت الكلمة التى تعبر عن القيمة قد سبقت فى المقدمات؛ بعبارة أخرى يجب أن نتفق أولاً على أن الشئ الفلانى خير لنصل إلى نتيجة أنه خير. ويسترشد مفكرنا برأى "ستيورات مل" حين يقول : "إن كل ما يمكن البرهنة على أنه خير، فإنما يمكن فيه ذلك ببيان أنه وسيلة لشئ سبق لنا أن سلمنا بأنه خير بغير برهان"(٢) – معنى ذلك أنه يستحيل علينا أن نصل فى مناقشة علمية إلى نتيجة تكون فيها كلمة "خير" إلا إذا كانت هذه الكلمة بذاتها قد سبقت فى المقدمات؛ وقل ذلك فى سائر الألفاظ الأخلاقية ككلمة "واجب" مثلاً – فلا يمكن أن أصل إلى نتيجة مثل "واجب أن يكون للنساء حق الانتخاب" من أى عدد من المقدمات الخالية من كلمة "الوجوب" ... لابد أن تكون هنالك مقدمة مثل : "كل من يدفع الضرائب يجب أن يكون له حق الانتخاب"(٣) .

إلى جانب ذلك يأخذ مفكرنا بالموقف البراجماتى الذى يعبر عنه "بيرس" حين يرى أن الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى، لأنها لا تشير إلى عمل يمكن أداؤه للتحقق من صدق معناها المزعوم، ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل(٤) .

---

(١) خرافة الميتافيزيقا، ص ص ١٢٠-١٢١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢١.

(٣) المصدر السابق، ص ص ١٢١-١٢٢.

(٤) راجع فى ذلك رأى "بيرس" عن تكوين الأفكار الواضحة :

Pierce, Charles, How To Make Our Ideas Clear.

فصل ٣ من مجموعة مقتطفاته التى اختارها Justus Buchler نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٢٢.

وهكذا يؤكد مفكرنا (المعنى البراجماتى) بأن "الفكرة الواضحة هى ما يمكن ترجمته إلى سلوك، وما لا يمكن ترجمته على هذا النحو لا ينبغى أن نقول عنه إنه فكرة غامضة وكفى، بل ليس هو بالفكرة على الإطلاق"(١) .

ومما سبق نلاحظ أن مفكرنا يستخدم المعيار الوضعى المنطقى إلى جانب المعيار البراجماتى، فضلاً عن الرأى الذى يتعامل مع القضية التى تتحدث عن قيمة من قيم الخير والجمال باعتبارها قضية من نوع القضية الرياضية، التى تخضع للمناقشة العلمية، على أساس أن النتيجة متضمنة فى المقدمات.

وفى هذه الحالة يجوز الكلام فى القيم من حيث أنها تدخل ضمن ما يتفق عليه الناس فيما بينهم، وبذلك يتحقق "الشرط الأساسى الذى يجب أن يتوافر فى أية قضية علمية، وهو إمكان التحقق من صدقها، ولا يكون هذا التحقق ممكناً إلا إذا كان المعنى موضوعياً يشترك فيه الناس جميعاً إذا أرادوا، ولم يكن بالشعور الذاتى الشخصى الخاص بالمتكلم وحده. وهنا لا ينبغى أن نفهم أن وضع النتيجة فى مقدمة يعنى الصورية الرياضية أو التجريد الذى لا وجود له فى الواقع، إنما يعنى "الموضوعية" التى يتم الاتفاق عليها بين الناس، والقول بأنه "لا يمكن فى مجال الأخلاق أن نتفق على نتيجة معينة، إلا إذا سبق لنا الاتفاق عليها هى نفسها كمقدمة لا تحتاج إلى برهان"(٢) . ولا يعنى هذا أن مفكرنا يضع القيم الأخلاقية على قدم وساق مع المعرفة العلمية بنوعيها الرياضى والطبيعى، لأن القيم الأخلاقية تخرج عن الحدود المشروعة للعلم، وذلك لأن مشروعية العلم والمعرفة الإنسانية تتحدد بالعالم الخاضع للتجربة الحسية، وهذا العالم التجريبى هو وحده مجال العلوم على اختلافها(٣).

لكن هذا لا يعنى إنكاره للقيم، بل أن ما يستبعده هو أن تدخل نطاق المعرفة العلمية، فكلامه عن "القيم" هنا محدد بكيفية إدراكها منطقياً، استناداً إلى ما يدخل فى دائرة الذاتية (أى الرغبات الخاصة)، وما يدخل دائرة الموضوعية التى تخضع للوصف فى حالة وصفنا

(١) خرافة الميتافيزيقا، ص ١٢٢.

(٢) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy, pp. 22-23.
عن المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٣) راجع رسل : تاريخ الفلسفة الغربية، الفصل الأخير.

لميول الناس، ومن هنا كان يطمئن الناس على قيمهم التى يعتزون بها بقوله : "فلسنا نلغيها، وإنما نضعها موضعها الصحيح، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها فى عالم الطبيعة، ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز به ونذود عنه"(١) .

وهذا ما يؤكده (فى مقدمة كتابه موقف من الميتافيزيقا) حين ظن الناقدون بأن موقفه فى خرافة الميتافيزيقا يُعَد تنكراً للأخلاق فيؤكد أن حقيقة الموقف بعيدة عن ظنونهم تلك بعداً شاسعاً؛ فلسنا نعرف ضرباً واحداً من ضروب الفكر الفلسفى تنكر للقيم الأخلاقية والجمالية فى ذاتها، ولكن الأمر أمر تحليل يكشف عن طبيعتها، وفرق بعيد بين أن تقول عن شئ ما إنه "غير موجود" وبين أن تقول عنه إنه موجود وحقيقته هى كذا وكذا؛ والذى نزعمه عن أى لفظ يشير إلى قيمة أخلاقية أو جمالية، هو أن دلالة ذلك اللفظ ليست جزءاً من الواقع الخارجى(٢) .

تعقيب :

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : لماذا النظر إلى القيم (أخلاقية أو جمالية) على أنها إما وصفية أو معيارية ؟ ألا يمكن أن تجمع الخاصيتين معاً الوصف والمعيار، وصف ما هو كائن، ورسم ما ينبغى أن يكون ؟

فى الواقع إن كثيراً من الفلاسفة العظام، أمثال سقراط وأرسطو، واسبينوزا، وغيرهم، قد جمعوا بين الخاصيتين معاً، أو منهم من قال بأنها خاصية واحدة مزدوجة تجمع بين الوصف والمعيار معاً (مثل كولنجوود)(٣) .

فسقراط - مثلاً - لم يدخر وسعاً فى بيان الجانب العلمى من الفضيلة، واعتبرها كعلم الهندسة سواء بسواء، يمكن استدلالها استدلالاً منطقياً من البديهيات كما فعل اقليدس فى الهندسة؛ فالفضيلة عنده علم والرذيلة جهل، بمعنى أنه أراد أن يعّرف الشجاعة - مثلاً - كما يعّرف المثلث.

---

(١) خرافة الميتافيزيقا، ص ١٣٢.
(٢) المقدمة، صفحة (ل).
(٣) عن كولنجوود، راجع : Collingwood. Op. Cit. p. 131.

ومن التعريف نستخرج كل ما يترتب عليه؛ وحيث يقع الخطأ فى هذه العملية العقلية يكون الضلال عن الجادة المستقيمة ويكون ما نسميه بالرذيلة، أما إذا استقام المنطق من أول الشوط إلى آخره، فيستحيل ألا يؤدى بصاحبه - فى الأخلاق وفى الرياضة على السواء - إلى نظريات صحيحة وبالتالى إلى سلوك صحيح؛ وكما أن النظريات الهندسية الصحيحة صحيحة بالنسبة للبشر أجمعين أيا ما كان زمانهم ومكانهم، فكذلك النظريات الخلقية الصحيحة صحيحة بالنسبة للبشر أجمعين فى كل مكان أو زمان.

لكن إذا كان الموقف السقراطى يؤكد المماثلة بين المنهج فى الأخلاق والمنهج فى العلم الرياضى؛ فهل نوع البديهيات التى أرادها سقراط كانت من النوع الرياضى البحت نفسه ؟ أم أنها مسلمات مستمدة من الواقع التجريبى والخبرة الحسية ؟ وإذا صح أنها من النوع الأخير فنقول إن الخطأ يقع على الوضعيين المنطقيين فى فهمهم لنوع القضايا الأولية التى منها يبدأ البناء الفكرى عند سقراط، ويصح لنا أن نقول فى هذه الحالة إن القضايا الأولية التى يبدأ منها سقراط استدلاله هى جزء من خبرة الإنسان وليست تأملاً خالصاً.

فلم يكن سقراط يخلع ما فى نفسه على العالم الخارجى، بل كان يقوم بنوع من الملاحظة غير المباشرة حين يقوم بوضع تعريفاته لأنه كان يبحث عن الصفات التى تقع بالفعل فى دنيا الواقع خلال السلوكيات التى كانت تحدث بالفعل، ثم كان يهدف فى مرحلة تالية إلى وضع ما ينبغى أن يكون، وهو بهذا يقوم بنوع من التجريد، يجعلنا ننظر إليه على أنه رجل قام بسلوك فعلى حقيقىعلى نحو من شأنه أن يجعل الموقف الشخصى مبدءًا لتشريع عام، وهو قد ضرب لنا مثلاً حقيقياً فعلياً لما ينبغى أن تكون عليه الأخلاق لتجمع بين الوصفية والمعيارية؛ فحوّل قضيته الشخصية الخاصة بالحكم عليه بالإعدام ورفضه الهروب من السجن إلىّ قضية كلية عامة، تصلح تشريعاً عاماً؛ وهى "وجوب احترام قانون الدولة"، فهو قد بدأ بواقعة شخصية (قضية فردية) وصولاً إلى قانون عام (قضية كلية)، وموقفه هذا مشابه للموقف العلمى تماماً.

وإذا كان اسبينوزا كما يقول مفكرنا : "قد أغراه القالب الرياضى الاستنباطى إغراءًا حدا به أن يستخدم هذا القالب كما استخدمه إقليدس بغير تحريف ولا تغيير، ... فى كتابه

"الأخلاق" بغية أن يصل إلى نتائج لها نفس اليقين الذى تتصف بها نظريات إقليدس. فيبدأ اسبينوزا فى كتابه "الأخلاق" بطائفة من مسلمات- كما فعل إقليدس تماماً - ثم يستخرج من تلك المسلمات كل ما يمكن استخراجه من نتائج، فإذا كان بين هذه النتائج ما يشير إلى العالم الطبيعى الخارجى، كان معنى ذلك أنه استطاع الحديث عن هذا العالم ناسجاً من عقله الخالص، بغير حاجة منه إلى استخدام حواسه فى ملاحظات أو تجارب(١) .

والنص السابق يجعلنا نطرح بعض الأسئلة الآتية : هل من الضرورى أن الفيلسوف الذى يستخدم القالب الاستنباطى لابد أن تكون مسلماته عقلية محضة ؟ ألا يمكن استخدام القالب الرياضى الاستنباطى مع استخدام مسلمات مستمدة من الواقع ؟ أى هل العبرة بخطوات الاستدلال أم العبرة بنوع المسلمات ؟ ألا يجوز لاسبينوزا أن تكون مسلماته مستمدة من الخبرة الحسية أى أن تكون مادة قالبه الرياضى مادة واقعية، وقد كانت بالفعل. وقد أكد مفكرنا فيما بعد أن هؤلاء الفلاسفة لم يعيشوا فى بروج منعزلة، بل كانوا يعيشون الحياة بكل حرارتها ونبضها، ينطلقون من مشكلات واقعية تتطلب من القادرين حلولاً، على نحو ما سنبين بعد قليل.

---

(١) نحو فلسفة علمية، ص ٣٣.

الفصل السابع

الغاية من دعوة زكى نجيب محمود للوضعية المنطقية

على قارئ الفكر الفلسفى (والفكر عامة)(١) أن يلم بثلاثة عناصر ليتحقق له الفهم الكامل لما يقرأ؛ وهذه العناصر الثلاثة تكّون الهيكل الصورى المنطقى، ومحتواه المادى فى آن معاً، وهى : الموضوع ، والمنهج ، والغاية.

وقد قمنا بعرض ما يتعلق بالعنصرين الأول والثانى، وينبغى أن نقف قليلاً عند العنصر الثالث وهو الغاية التى قصدها زكى نجيب محمود حين دعا إلى الوضعية المنطقية ؟. وفى عرض الغاية المقصودة نكون بذلك قد قدمنا جواباً عن السؤال المطروح فى بداية هذا الباب وهو : لماذا اختار زكى نجيب محمود الوضعية المنطقية من بين المذاهب المعاصرة الأخرى ؟

رسالة الفلسفة وإرادة التغيير(٢) :

لما كان مفكرنا يعى تماماً الدور المنوط به، فإنه صرح بوضوح عن أهدافه وغايته المنشودة، وتمحورت هذه الغاية فى فكرة "التغيير"، تلك الفكرة التى ندخل بها إلى ساحة المعاصرة، فالفكر عنده له رسالة، لذلك فقد آمن إيماناً عميقاً بأن "الفكر لا يستحق أن يكون فكراً بمعناه الصحيح، إلا إذا رسم الطريق المؤدى إلى التغيير"(٣) .

---

(١) لقد نصح زكى نجيب محمود القارئ بأن يبحث عن هدف الكاتب بقوله : "نصيحتى للقارئ إذا ما تناول كتاباً يحمل فى جوفه فكرة لصاحبه، قبل أن يسأل من كتب هذا الكتاب، وماذا كتب ؟ أن يسأل : لماذا كتب ماقد كتب ؟ (أفكار ومواقف، ص ٣٥٣).

(٢) يرى مفكرنا أن كلمة الإرادة وحدها تغنى عن استخدام تعبير "إرادة التغيير"، لأنه لا انفصال بين الإرادة والعمل، ولا إرادة بغير فعل، ولا فعل بدون تغيير، ومن ثم لا ينبغى الحديث إلا عما نريد تغييره أى عن الهدف المنشود. (راجع فى حياتنا العقلية، دار الشروق، ط. ثالثة، سنة ١٩٨٩، ص ص ٦٧-٦٩).

(٣) ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق، ط ٢، سنة ١٩٧٩، ص ٥١.

من هنا رأى مفكرنا أن "التغيير" يعطى الحرية للمتفلسف أن يختار ما شاء من المذاهب المعاصرة، ما دامت كلها تلتقى عند معنى الفكر باعتباره أداة للتغيير، لكن العبرة تغيير ماذا ؟. يقولها مفكرنا بصراحة "أقولها مرة ثانية وثالثة وعاشرة بلا ملل، إن "الفكر" ليس له فى عصرنا معنى إلا أن يكون أداة لتغيير ما نود تغييره مما يحيط بنا : من مواقف فى السياسة إلى شئون فى الاقتصاد أو فى التعليم أو فى نقد الفنون أو فيما شئت أن تغيره"(١) .

كيف يتحقق التغيير ؟ :

بدأت الرغبة والسعى نحو تحقيق التغيير عند زكى نجيب محمود فى مرحلة مبكرة من حياته، وبدأت بمرحلة السخط على الواقع المرير المراد تغييره، فكان شغفه بلا حدود تغيير الواقع العربى، على المستوى العلمى والفكرى، والاجتماعى، والسياسى ... إلخ. فبدأ يكشف جذور التخلف، ومظاهر الجمود والظلم، والفقر الفكرى فى حياتنا، إيماناً منه بأن "أول مدارج الإصلاح نقمة وسخط على الحاضر، ورغبة فى التغيير وسعى نحو تحقيقه"(٢).

لقد صور مفكرنا فى بداية حياته الفكرية من خلال مقالاته الأدبية(٣) ما أسماه "فوضى القيم فى حياتنا"(٤) ، وقد أسرف فى القسوة على مواطنيه، لكنها - كما يقول : "قسوة المواطن يحب وطنه، ويثيره أن يراه قد تنكب عن جادة الطريق"(٥) .

---

(١) المصدر السابق، ص ٥١.

(٢) جنة العبيط، دار الشروق، ط ٣، سنة ١٩٨٨، ص ١٨٩. قارن مقالة "ظلم" فى كتابه شروق من الغرب، ص ٥، و "الطاغية الصغير"، ص ٩٤، و "كيف يولد الطاغية" فى كتابه : أفكار ومواقف، ص ص ١٦٤-١٧٠، و "نفوس فقيرة" فى كتابه : الكوميديا الأرضية، ص ٧٩، إلى آخر تلك المقالات الكثيرة التى تنقد بسخرية مريرة الفساد المستشرى فى أوضاعنا الاجتماعية جميعها.

(٣) كتب مفكرنا معظم مقالاته الأدبية وهو فى بعثته منذ سنة ١٩٤٤، وجمعها فى كتابه "جنة العبيط" فيما بعد عودته سنة ١٩٤٧.

(٤) قصة عقل، ص ٦٨.

(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

فمفكرنا لم يكن هو المثقف الذى ينعم بثقافته، ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً، بل هو المثقف الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله. فيكون بذلك مثقفاً وثائراً معاً، وقد كان مفكرنا ثورياً منذ بداية حياته الفكرية، وقد أعلن ذلك فى مقالة عنوانها "ثورة فى خزانة الكتب"، ليأتى العنوان معبراً عن ثورته فى عالم الفكر، وفى هذه المقالة تخيل نفسه حاكماً فى دولة يرعى أمور شعبها، ماذا رأى فى دولته ؟ - يقول : "نظرت إلى دولتى وقلبت الرأى فى رعيتى، فشاع فى نفسى الأسف والأسى لسوء حالها، وكاد يقعدنى اليأس عن محاولة إصلاحها، فقد خيّل إلى أن فوضاها فوق كل إصلاح"(١) .

ورغم ذلك أخذ على نفسه عهداً بأن يقوم بدوره فى إصلاح دولته حين أعلنها صراحة بقوله : "لا حييت بعد اليوم فى الدولة إذا أنا أغمضت العين على هذه النقائص والعيوب، ولن تذهب ثقافتى عبثاً، فسأهتدى بآراء المصلحين جميعاً، من مضى منهم ومن حضر، لأستأصل من جسم شعبى كل داء دفين"(٢) .

وهكذا كان الإصلاح هدفاً يسعى إليه مفكرنا منذ البداية، تمثل فى إرادة "التغيير"، لكن كيف يتحقق التغيير ؟ كيف يغير فكر أمة بأكملها ؟

لقد أدرك زكى نجيب محمود - وهو فى بعثته - أن سّر النهضة العلمية - التى نشأت فى أوربا وتولد عنها العلم الحديث، والحضارة الحديثة بأسرها - ما هو إلا "منهج" جديد يحل محل منهج قديم فى قراءة الطبيعة، وقراءة الموقف الواقعى، كما أدرك أن سر تخلفنا أيضاً كامن فى "المنهج"، فحياتنا العلمية فى مصر لم تكن تتصدى لمشكلات الحياة الحية الجادة، بل يشدّ اهتمامها مسائل افتراضية تؤخذ من بطون الكتب، والمنهج الفكرى الغالب على المفكرين والباحثين هو المنهج الاستنباطى لا المنهج الاستقرائى. كما أدرك أن هناك فرقاً بين منهج يقوم فيه الاستدلال على قضايا يفترض فيها الصواب، وكثيراً ما تستقى مما قاله الأقدمون، فتأتى النتائج من كلام وتنصب على كلام؛ وبين منهج آخر يستقرئ

---

(١) جنة العبيط، ص ٣٦.
(٢) المرجع السابق، ص ص ٣٦-٣٧.

وقائع التجربة كما تشاهدها الحواس مشاهدة علمية فتجئ نتائجه - مهما كانت احتمالية- مستقاة من الواقع ومنصبة على الواقع[١].

وكانت مقالة "بيضة الفيل"[٢] تعبيراً عن هذا المعنى وسخطاً على الواقع الفكرى العربى، الذى ينشغل بمشكلات لا معنى لها، ويترك ما يستحق أن ننشغل به من تحديات العصر، فضلاً عن استخدامه لمنهج لا يتناسب مع علم العصر.

فجاء تركيز مفكرنا على ضرورة تغيير الجذور "المنهجية" فى الفكر العربى الراهن، لتتناسب مع العصر، فكان محور التغيير المطلوب - كما يراه - "هو أن نستبدل بفكر يحبس نفسه فى مقدمات موروثة، فكراً جديداً يقيم نتائجه على قراءة الطبيعة ذاتها"[٣] ، إذا ما كان مجال الحديث هو مجال العلم بمعناه الطبيعى التجريبى.

وقد رأى مفكرنا أن أهم معيار نقيس به درجة "التغيير" فى مجتمع ما هو مدى مشاركته فى حضارة عصره وثقافته، وآمن بأن هناك اتفاقاً شاملاً على أن "النظرة العلمية" إلى شئون الحياة المادية هى من أهم ما ينطبع به العصر، و "النظرة العلمية" تعنى اصطناع "منهج العلم" الذى من أركانه الأساسية أن يكون المعوّل على شهادة الحواس وليس على أوهام الخرافة، وضلالات الأحلام، فإذا وجدنا اليوم، ما كان قائماً بالأمس من تلك الأوهام أو الضلالات، قلنا إن المجتمع لم يتغير لأنه لم يخط فى عصره إلا خطو السلحفاة[٤] .

ضرورة البدء بمنطق التفكير :

إن التغيير الحقيقى كما رآه مفكرنا لا يتم إلا باكتساب النظرة العلمية التجريبية المعاصرة التى رأى فيها شرطاً ضرورياً "لا مفر منه إذا أردنا لأنفسنا نهضة فكرية صحيحة"[٥] ؛ من هنا كانت دعوته للمنطق الوضعى ليؤكد الصلة الوثيقة بين الفلسفة

---

(١) راجع : قصة عقل، ص ص ٤٤-٤٥.
(٢) جنة العبيط، ص ٦٧.
(٣) قصة عقل، ص ١٢٦.
(٤) أفكار ومواقف، ص ص ٣٣٥-٣٣٦.
(٥) مقدمة الطبعة الثانية من المنطق الوضعى، الجزء الأول.

والتنوير[١] من جهة، وبين الفلسفة والعلم من جهة أخرى، وهو ما تحقق عبر عصور الفكر الفلسفى، حين كان المنطق الأرسطى صورة أمينة لعلم عصره، وكانت الصلة وثيقة بينه وبين مذهب اليونان فى حقيقة الكون، وكذلك كانت الصلة بين المنطق والمذهب واضحة فى صورة الاستقراء التجريبى عند بيكون، وكذلك كان منطق التفكير الفلسفى عند كانط صورة لعلم نيوتن، ومثل هذا الارتباط بين المنطق الفكرى وعلم العصر هو ما أراده مفكرنا للعربى الجديد لكى يكون مواكباً لعصره فى منطق تفكيره، فكانت الوضعية المنطقية وسيلة تهدف القضاء على المفارقة الصارخة التى يعيشها العربى الراهن الذى مازال يفكر بمنطق قديم لا يتناسب مع العصر.

لذلك طالب - زكى نجيب محمود - "رجال الفلسفة بصفة عامة، ورجال المنطق بصفة خاصة، أن يؤدوا لثقافة عصره ما أداه أرسطو بمنطقه لثقافة عصره، وهذا هو عين المطلب الذى دعا إليه جون ديوى وقام بتحقيقه[٢].

وقد يعترض معترض بقوله : إن زكى نجيب محمود لم يكن مبدعاً لمنهج أصيل، كما كان المبدعون فى عالم الفلسفة أمثال سقراط، أو أرسطو، وديكارت، وكانط، وهوسرل، ورسل، والوضعيين المنطقيين، وغيرهم. حقاً لم يكن زكى نجيب محمود مبدعاً لمنطق معاصر، ولا لعلم معاصر، ولا لفلسفة علم، كما كان الحال مع أصحاب الوضعية المنطقية أنفسهم، بل كان مفكراً ثورياً "داعياً" إلى منطق معاصر، أو إلى فلسفة هى فى صميمها "منهج"، وهو يعى هذا الأمر تماماً ويعبر عن هذا المعنى بقوله : "وحتى إذا لم يكن الكاتب

---

(١) ومضمون التنوير المقصود هنا يعنى استخدام العقل فى كل مناحى الحياة، والتخلص من سلطة الخرافة، وسلطة التقاليد البالية، وسلطة الحاكم الطاغية المستبد، واستحداث أساليب علمية جديدة فى التفكير.

ولقد قدم فيلسوف ألمانيا العظيم كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) إجابة عن سؤال "ما التنوير"، فى مقالة مشهورة تحمل عنوان "ما التنوير ؟" نشرت فى مجلة برلين الشهرية فى عدد ديسمبر سنة ١٧٨٤، راجع الترجمة الكاملة لهذه المقالة مع شروح وتعليقات عن الموضوع للدكتور عبد الغفار مكاوى فى الكتاب التذكارى الذى أصدره قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الكويت بعنوان "الدكتور زكى نجيب محمود : فيلسوفاً، وأديباً ومعلماً"، الكويت سنة ١٩٨٧، ص ٢٧٧ فما بعدها.

(٢) جون ديوى، المنطق نظرية البحث، ص ٢٤ من التصدير.

أصيلاً بمعنى إبداع الجديد وخلقه، فلا أقل من أن يكون أصيلاً فيما يختاره بهدى طبيعته الحساسة الناقدة، ثم ينقله للآخرين"(١) .

اختار مفكرنا منهج الوضعية المنطقية لتحقيق رسالته التنويرية، ومنذ تلك اللحظة الحدسية الشعورية التى تعرف فيها على الوضعية المنطقية، التقى ميله الطبيعى مع دوره الإصلاحى ورسالته الحقيقية، فشعر "بأنه إذا كانت الثقافة العربية بحاجة إلى ضوابط تصلح لها طريق السير فتلك الضوابط تكمن هاهنا"(٢) فى منهج الوضعية المنطقية، وكما يؤكد بقوله : "لقد أراد لى توفيق الله، منذ بدأت حياتى العقلية المنتجة أن أقع على طريق من طرق التفكير الفلسفى، رأيته وكأنما خلقت له وخلق لى، ثم رأيته وكأنه أنسب ما أقدمه فى عالم الفكر لأمتى لأنه إذا كان الغموض والخلط بين المعانى، أحد الأمراض العقلية التى أصابت أمتى، فتلك الطريقة من طرق التفكير هى من أنجح وسائل العلاج"(٣) .

وهكذا كان تعامل مفكرنا مع الوضعية المنطقية بوصفها رسالة تنويرية هدف بها إخراج الفكر العربى من عتامة قد حجبت عنه النور، بل جعل مفكرنا معنى التنوير هو ذاته مهمة الفلسفة التى حصرها فى تحديد المعانى، فرأى أن "تحديد المعانى يعنى التنوير، وذلك لأن المعرفة لشئ شرطها هو التحديد الواضح والسعى وراء مزيد من المعرفة بطبائع الأشياء وحقائق المعانى هو بمثابة الجوهر فى حركات التنوير"(٤) . إذن الهدف من التنوير هو المعرفة الصحيحة أو كما يقول : "فكلما زدنا أبناء الأمة إدراكاً للمعارف الصحيحة عن دنياهم زدناهم بالتالى "نوراً"، وعكس ذلك هو الظلمة والظلام والظلم، ... من أجل هذا قامت فى الناس حركات "التنوير" كلما دعت دواعيها. ولب "التنوير" هو مزيد على مزيد من معرفة صحيحة واضحة"(٥) .

---

(١) فى فلسفة النقد، دار الشروق، ط. أولى، سنة ١٩٧٩، ص ١٣٤.
(٢) قصة عقل، ص ٩٢.
(٣) قيم من التراث، دار الشروق، ط أولى، سنة ١٩٨٤، ص ١١٧.
(٤) حصاد السنين، ص ٥٩.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وتتأسس المعرفة الصحيحة الواضحة على الاتساق مع العصر ومع موازين المنطق العقلى فى كل بحث موضوعى، والتزام المنهج العلمى فى أمور حياتنا حتى تصبح "الروح العلمية" روحاً عامة، لكى نبرأ من الخرافة فى تعليلنا للحوادث، بل ينبغى أن نفسر الحوادث بأسبابها الحقيقية، وذلك هو الفرق بين عصور الظلمات وعصور النور، وكما يقول مفكرنا: "فإذا تعذر النور فليكن تنويراً يسير بالناس نحو النور"(١) – فالفارق الرئيسى بين الظلمات والنور – كما يرى مفكرنا – أنه "فى عصور الظلام تعلل الظواهر بغير عللها، وفى عصور النور – أو التنوير – ينظر إلى العلاقة بين الأشياء فى منظورها الصحيح، والرؤية العلمية للأشياء وتفريعاتها، هى الوسيلة الموصلة إلى ذلك المنظور الصحيح"(٢) .

ويؤكد مفكرنا أن التنوير "هو واجب محتوم على المثقفين؛ وهو الواجب الذى تَصدّت له الفلسفة فى شتى عصورها"(٣) .

لذلك كانت مقدمة كتابه "خرافة الميتافيزيقا" سنة ١٩٥٣، تشهد كالوثيقة على الغاية التى قصدها مفكرنا من دعوته إلى منهج التجريبية العلمية، كرد فعل للحالة الفكرية السائدة فى مصر والوطن العربى، حيث يسود "استهتار عجيب فى كل شئ؛ ... فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالاً غير مسئول دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى شعور بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس، بأن يجعل لقوله سنداً من الواقع الذى تراه الأبصار وتمسه الأيدى. فلو كان هذا "الارتجال" الحر الطليق من قيود الواقع وشكائمه، مقصوراً على جوانب هينة يسيرة من حياتنا، لما كان الأمر بحاجة إلى جهد يُبذل، لكنه ارتجال اتسعت رقعته، حتى شمل حياتنا العملية والعلمية كلها أو كاد، بحيث أصبح أمراً مألوفاً أن نرى الحاكم عندنا يحكم الناس بلا عدّ أو حساب، والاقتصادى يصدر فى مشروعاته عن غير إحصاء وأرقام، والعالم يقول القول بلا سند أودليل"(٤) . ولما كانت الصورة هكذا، كان لابد أن تنعكس هذه الصورة الواقعية لموقف العربى الراهن على أقلام

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٣.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) أفكار ومواقف، ص ٦٤.
(٤) مقدمة، خرافة الميتافيزيقا، صفحة (ع).

الكتاب والمفكرين الذين حملوا رسالة الفكر، "فهؤلاء الكُتّاب والمفكرون إما أن يصوروا واقع الحياة من حولهم تصويراً أميناً بحيث يبدو على صفحات كتبهم وجه الحياة القائمة كما هو بملامحه ومعالمه وقسماته ولمحاته، أو أن يصوروا هذا الواقع بالثورة عليه ومحاولة قلب أوضاعه؛ وعندئذ يستطيع القارئ أن ينظر إلى صفحات الكتاب، لا ليرى وجه الحياة كما هو، بل ليستدله استدلالاً من الصورة الكاملة التى خلقها صاحب الكتاب بفكره، ليصلح بالكمال الذى رسمه بقلمه نقص الحياة الشائهة التى يريد تقويمها وإصلاحها"(١) .

والمعنى الذى ورد فى النص السابق، يتطابق مع ما كان يدعو إليه زكى نجيب محمود فى مقالاته الأدبية من تجديد لقيم المجتمع، وفى المنطق حين دعا إلى إرساء قواعد جديدة للفكر. من هنا يتبين لنا الدور الحقيقى لضرب من المفكرين يكون بمثابة المرآة حين يصور واقع الحياة تصويراً أميناً، وضرب آخر يمسك بمصباح يضيئ به الظلام، حين يصلح بقلمه نقص الحياة فيقدم صورة واقعية، وأخرى ترسم ما ينبغى أن يكون، ومفكرنا من هذا الضرب الثانى الذى جمع منذ البداية بين الوصف والمعيار فى آن معاً، وما هذا الجمع إلا تأكيداً على دوره التنويرى فى الفكر العربى.

وكان زكى نجيب محمود على وعى تام بهدفه التنويرى، وهو أن يضع نفسه فى "النور"، نور الفكر الرفيع، وأدرك أنه إذا "لم يكن فى مستطاعه أن يضيف من عنده نوراً إلى نور، فلا أقل من أن ينعم بنور الآخرين من الهداة الكاشفين"(٢) ، من هذا المنطلق تعامل مفكرنا مع الوضعية المنطقية باعتبارها وسيلة وأداة لخدمة الفكر العربى المعاصر، فنظر إليها باعتبارها "منهجاً"، لا "مذهباً"، فكانت نظرته للمنطق الوضعى، هى نفسها نظرة أسلافنا للمنطق الأرسطى؛ فكما كان التحليل المنطقى عند أرسطو من وجهة نظر أسلافنا وسيلة وأداة من أدوات النظر العقلى، مثله مثل "السكين" التى تصحّ بها التذكية (= الذبح) على ما يرى ابن رشد، فلا يخل بصحة التذكية أن تكون السكين لغير مشارك لنا فى الملة(٣) ،

---

(١) مقدمة، خرافة الميتافيزيقا، صفحة (س).
(٢) حصاد السنين، ص ص ٤٤-٤٥.
(٣) راجع ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دارسة وتحقيق : د. محمد عمارة، دار المعارف، ص ٢٦.

كذلك كان الأمر مع التحليل المنطقى للوضعية المنطقية، الذى رأى فيه زكى نجيب محمود مثله مثل المبضع الذى يستخدمه الجرّاح ليشق به العضو المريض، والمبضع ليس من صنعه، فقد يكون صانع المبضع من أية طائفة شئت، لكن هذا لا يتناقض مع أن يأخذ الجرّاح صناعة ذلك الصانع ليستخدمها على أى نحو ينفعه(١) .

وهكذا يتضح الهدف الإصلاحى النفعى منذ بداية المنطق الوضعى، كما يتضح لنا أيضاً كيف أن مفكرنا قد فصل منذ البداية بين المنهج والممارسات المنهجية، أو بين النظرية والتطبيق، أو بين الوسيلة والغاية، أو بلغة المنطق، بين الإطار الصورى الفارغ، وبين المحتوى المادى الذى يمكن أن نملأ به هذا الإطار، وهو الأمر الذى جعله ينظر إلى منهج الوضعية المنطقية باعتباره ميزاناً نزن به الأشياء، فيقول : "فكنت كمن يضع فى يده ميزاناً يزن به الأشياء دون أن يملأ يده بمادة معينة، لابد أن تكون هى وحدها موضع الوزن والتقدير"(٢) .

ومفكرنا ليس هو ممن تعنيهم "المادة" بقدر ما يهتم "بمنطق" الفكر، لأنه هو جوهر النهضة الفكرية الصحيحة.

وهكذا إن من يضع يده على الغاية الكبرى التى كرّس لها زكى نجيب محمود حياته بأكملها، يدرك مدى ما وقع عليه من ظلم من جهة بعض الباحثين حين حصروا فكره فى دائرة ضيقة هى دائرة "الوضعية المنطقية"، واعتبروه الداعية الأكبر لها فى مصر وفى الوطن العربى، مع أنه لم يكن داعياً لها قط باعتبارها مذهباً، بل لم يشجع أحداً من تلاميذه على اعتناقها أو الكتابة عنها أو ترجمة نصّ من نصوصها، وكان فى مقدوره أن يفعل(٣) ، وإنما نظر إلى الوضعية المنطقية باعتبارها "منهجاً"، وليس "مذهباً"(٤) أخذ أدواتها، وصرامة

---

(١) المنطق الوضعى، جـ ١، مقدمة الطبعة الثالثة.

(٢) مجتمع جديد أو الكارثة، ص ٢٤٦.

(٣) راجع : د. إمام عبد الفتاح : الدكتور زكى نجيب محمود كما عرفته معلماً وإنساناً، مقال منشور ضمن الكتاب التذكارى : زكى نجيب محمود : فيلسوفاً وأديباً ومعلماً، الناشر : جامعة الكويت، كلية الآداب، قسم الفلسفة، سنة ١٩٨٧، ص ص ٥٨-٥٩.

(٤) علينا أن نتذكر أنه كان يكره "عبيد المذاهب"، وكتب مقالة تحمل هذا العنوان نفسه فى كتابه "مجتمع جديد أو الكارثة"، ص ٢٤٦ وما بعدها، ط ٣، دار الشروق، القاهرة، سنة ١٩٨٣.

نظرتها المنهجية المنطقية، ليتعامل معها باعتبارها وسيلة لتحقيق أهدافه التنويرية لبعث الفكر العربى وتجديده، وتحديث الثقافة العربية.

ويؤكد هذا المعنى الدكتور فؤاد زكريا بقوله : "تتجلى فداحة الخطأ الذى وقع فيه المعترضون على زكى نجيب محمود : فقد أضفوا على المذهب الفلسفى الذى اعتنقه دلالة ثابتة، وفسروه فى بلادنا على نفس النحو الذى يفسره به نقاده فى الغرب، مع أنهم لو أمعنوا الفكر لأدركوا أن المذهب الفكرى الواحد قادر على أن يحقق أهدافاً مختلفة فى المجتمعات المختلفة، وأن مجتمعاً معيناً قد يكون فى أمسّ الحاجة إلى جوانب من دون غيرها، وأن هذه الجوانب يمكن أن تؤدى فيه وظيفة قد لا تتضح أهميتها وحيوتها بالقدر نفسه فى المجتمعات التى نشأ فيها"(١) .

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن، إذا كانت الغاية قد اتضحت؛ هل حين ندخل فى حوار مع مفكرنا، ونوجه إليه بعض الاعتراضات أيكون ذلك من خلال الغاية ؟ أم من خلال الفلسفة الوضعية المنطقية التى تبناها ؟ وفى الحالة الثانية سنقع فى الخطأ الذى أشار إليه الدكتور فؤاد زكريا. أما إذا استندنا إلى الغاية فإننا لن يكون أمامنا إلا أن نرى هل حققت دعوة زكى نجيب محمود لمنهج الوضعية المنطقية أهدافها أم لا ؟.

تعقيب :

من السهل على الباحث الذى يتعامل مع مرحلة الوضعية المنطقية عند زكى نجيب محمود على أنها هى البداية والنهاية أن يوجه له نقداً شديداً، واعتراضات كثيرة سبق أن وجهها الفلاسفة والنقاد الغربيون للوضعية المنطقية فى الغرب.

وفى الواقع إن مفكرنا - فى هذه المرحلة - قد ألزم نفسه بمنهج الوضعية المنطقية، فقد دعا إلى التزام مبدأ التحقق الذى تعرض لنقد شديد، على اعتبار أنه هو ذاته غير قابل

---

(١) د. فؤاد زكريا : زكى نجيب محمود، معارك مفكر مسالم، مقال ضمن كتاب من خزانة أوراقى، ص ٣١١.

للتحقيق[١] ، كما دعا إلى الاكتفاء بعملية التحليل المنطقى للغة فحسب، ولا يمكن للفلسفة أن تكتفى بمجرد التحليل، كما دعا أيضاً إلى خرافة الميتافيزيقا واستبعادها باعتبارها لغوا، ولا يمكن استبعاد الميتافيزيقا اطلاقاً فهذا هو الخطأ الأكبر الذى ارتكبته الوضعية المنطقية باسم الفلسفة العلمية.

لذلك تعرضت الوضعية المنطقية لنقد شديد فى الغرب، ومن أهم هذه الانتقادات والاعتراضات تلك التى جاء بها كارل بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩٤) الذى يعتبر من أشد المعارضين للوضعية المنطقية[٢] . فقام بنقد منحاهم اللغوى، ومنهجهم التحليلى وحملتهم على الميتافيزيقا، ولن نقف بالطبع عند نقد بوبر كله وسنكتفى بإشارات[٣] منه، فقد بدأ كارل بوبر نقده الشديد للوضعية المنطقية من الأساس الاستقرائى الذى يعتمدون عليه، فإذا كان مبدأ التحقق ما هو إلا صورة أبسط، أو ظل للمنطق الاستقرائى، فقد أثبت بوبر قصور الاستقراء نفسه كمنهج للعلم، بادءًا من الحجج التى قدمها هيوم ضد الاستقراء حين أثار مشكلة الاستقراء، ورأى أنه ليس هناك تبرير منطقى للعبارات الكلية، لأنها ليست عبارات حقيقية، بل محض قوانين تساعد على استنباط العبارات الجزئية الحقيقية، وهكذا أراد بوبر إثبات أن العبارات الكلية العلمية مثلها مثل العبارات الكلية الميتافيزيقية زائفة.

الخلاصة التى أرادها بوبر هى القول بخرافة الاستقراء ومن ثم خرافة مبدأ التحقق نفسه وكل ما ينتج عنه[٤] . ولما كان معيار التحقق قد تعرض لكثير من النقد على أساس أنه هو ذاته ليس قضية تحليلية، ولا قضية تركيبية تقبل التحقيق، فكان أن عرض

---

(١) راجع الرد على هذا الاعتراض، د. عزمى إسلام، اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، ص ١٣٨ فما بعدها.

(٢) Poper, Karl : Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge, Routledge, London, 1972.

Poper, Karl : The Logic of Scientific Discovery, New York, 1961.

- راجع الترجمة العربية للدكتور ماهر عبد القاهر، كارل بوبر، منطق الكشف العلمى، دار المعرفة الجامعية، سنة ١٩٨٨.

(٣) راجع هذا النقد بتوسع فى الدراسة القيمة للدكتورة يمنى طريف الخولى بعنوان : فلسفة كارل بوبر منهج العلم .. منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٩.

(٤) راجع : د. يمنى الخولى، فلسفة كارل بوبر، الفصل الأول.

الوضعيون قبوله على أساس برجماتى، وراحوا يلتمسون له التعديلات فقالوا بصور أخرى له، كالقابلية للاختبار، أو التأييد، أو لغة العلم، ولم تكن هذه الصور بأقل إخفاقاً من مبدأ التحقق، على نحو ما أثبت بوبر[١] .

ومن جهة أخرى إذا كان معيار التحقق يعنى أن الخبرة الحسية هى مصدر المعرفة، فهل المدركات الحسية هى فعلاً المصدر النهائى للمعرفة العلمية ؟ يجيب بوبر على هذا السؤال بالنفى، فلا الخبرة الحسية، ولا أى شئ آخر يمكن أن يكون المصدر النهائى للمعرفة، فهو يرفض تعيين هذا المصدر، ويرى أن المهم هو المعرفة نفسها : محتواها، ومدى صدقها، وليس السؤال عن مصدرها أهو العقل أم الحس[٢] . لأن الاقتصار على مصدر معين من مصادر المعرفة ما هو إلا خضوع لسلطة هذا المصدر، والعقلانية الكلاسيكية التى ظنت أنها تحرر العقل البشرى من دوجماطيقية الخضوع لسلطة معينة هى السلطة الدينية والأرسطية، هى فى نظر بوبر قد أبدلت سلطة بأخرى، فالعقلانية التجريبية دعت إلى سلطة الحواس، والعقلانية العقلية دعت إلى سلطة العقل أو الحدس العقلى، وتركت سلطة الكنيسة والأنجيل وأرسطو، فالسؤال الذى يحدد البحوث الابستمولوجية - عند بوبر - ليس عن المصدر، بل هو : كيف نكتشف أخطاءنا ونستبعدها ؟ وهذا لا يتم إلا بالنقد. وليس هناك أية سلطة على الحياة المعرفية، ليس هناك أى مصدر معين للحقيقة النهائية، فالمعرفة لا تتمتع بأية أسس أو مصادر غير قابلة للخطأ، لا فى العقل، ولا فى الحواس[٣] . وكل اقتراح، وكل مصدر للمعرفة على الرحب والسعة، شريطة تعريض نتائجه للنقد.

وكما أخطأت الوضعية المنطقية فى تحديد مصدر واحد معين للمعرفة، فقد أخطأت أيضاً - فى نظر بوبر - حين حددت منهج الفلسفة بمنهج واحد لا سواه، هو التحليل

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٤٠-٢٤١. أيضاً راجع كتاب د. عزمى إسلام : اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة.

(٢) د. يمنى الخولى، المرجع السابق، ص ١٠٨.

(٣) Poper, Karl : Conjectures and Refutations, P. 25.
نقلاً عن د. يمنى الخولى، فلسفة كارل بوبر، ص ص ١٠٨-١٠٩.

المنطقى للغة، فالفلسفة هى مبحث لا تحده حدود ولا تقيده قيود، فكل المناهج مشروعة، طالما ستفضى إلى نتائج يمكن مناقشتها مناقشة عقلية، أى يمكن نقدها(١) .

- وفيما ترى الباحثة أن الوضعية المنطقية هى فى حقيقتها مذهب دجماطيقى مقنع ينطوى على نظرية إيجابية بنائية عن طبيعة الفكر الفلسفى ومنهجه وحدوده، رغم أنها تصرح بأنه ليس لديها نظرية بنائية، أو نظرية مذهبية خاصة بها، رغم أنها لا تقوم بتأسيس مواقف إيجابية أو بنائية، إلا أنها بهذا القول تقع فى التناقض؛ لأن فلسفتها التحليلية تشتمل على ثلاث فئات من القضايا :

أ) معطيات التحليل (قضايا العلم والحس المشترك)، ب) نتائج التحليل وهى القضايا التى انحلت إليها هذه المعطيات. جـ) ثم المبادئ التى تسير وفقاً لها عملية التحليل. وبعض هذه المبادئ منطقى، كالمبدأ الذى يقول إن القضية المركبة يمكن أن تنقسم إلى قضيتين بسيطتين أو أكثر، والبعض الآخر ميتافيزيقى؛ مثل القول بأن المعطيات الحسية ليست موجودات عقلية، وإنما هى بالفعل أجزاء من موضوعات فيزيائية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القضايا التى تشمل المبادئ التى تسير عليها عملية التحليل هى نفسها تكوّن نظرية خاصة بطبيعة الفلسفة ومنهجها(٢) ، ومن ثم فهى نظرية فلسفية ومذهب بنائى، يقدمه الفيلسوف الوضعى المنطقى حين يُسأل سؤال ما الفلسفة ؟ أو حين يُطلب منه عرض منهجه فإنه يقدم شرحاً لموقفه الفلسفى الخاص أو لمنهجه، وفى هذا التقديم اعتراف صريح بموقفه المذهبى مما يتعارض مع رفضه للمذهبية.

فإذا كانت الفلسفة الوضعية المنطقية تحلل ولا تُشرع، فماذا نقول عن قواعدها ومبادئها التى تضعها ؟ أى عن نظريتها فى المعنى ؟

إن كارل بوبر يوجه الأولوية لحساسية المشكلة التى تتطلب من القادرين بذل كل جهدهم من أجل حلها، فهو يرى أن الحياة بأسرها حلول لمشاكل(٣) ، والمعرفة تسير فى

---

(١) د. يمنى الخولى، فلسفة كارل بوبر، ص ٢٦٧.
(٢) Collingwood, R.G., Op. Cit. p. 144 f.
(٣) كارل بوبر : الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة بهاء درويش.

حلقات متتالية تبدأ بمشكلة وتنتهى بمشكلة أى أنها تبدأ بمشكلة معينة، وتنتهى بموقف جديد يتولد عنه مشكلة جديدة، وهذه الجدة هى التى تكفل التقدم المستمر(١) فأى سلوك يسلكه العالم أو الإنسان العادى، أو الطفل أو الحيوان، أو حتى الحشرة .. ما هو إلا محاولة لحل مشكلة معينة، لذلك لابد وأن تكون المعرفة بدورها ليست إلا نشاطاً لحل مشاكل(٢) . وهو الرأى الذى تبناه زكى نجيب محمود فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية.

إذن الاهتمام بالمشكلة يستدعى أيضاً كافة الطرق لحلها ما دامت تخضع للنقد، ولا يعنى الاقتصار على منهج التحليل. ثم لا يمكن للفلسفة أن تعيش طويلاً على مجرد التحليل وحده، لأن هذا يتعلق بالمشكلة الابستمولوجية الأساسية التى هى "نمو المعرفة"، فما من مذهب فلسفى إلا ويهدف إلى نمو المعرفة وتقدم الفكر على الدوام، لكن بوبر قد أثبت أن الوضعية المنطقية قد أخطأت حين جعلت دراسة اللغة وأنساقها الاصطناعية الرمزية تحل محل دراسة نمو المعرفة، وتطور محتواها، أى أنها قد أخطأت حين حددت الفلسفةبمشكلة معينة هى المشكلة اللغوية(٣) .

فإذا كانت مهمة تقدم العلم تعود إلى العلماء وحدهم، وطالما أن الفلسفة تنحصر فى تحليل معانى اللغة ودراسة أنساقها فإنها ستصبح بحكم التعريف، غير قادرة علىأدنى مساهمة فى معرفتنا بالعالم(٤) .

وإذا كانت الوضعية المنطقية تستبعد الميتافيزيقا باسم العلم، ومن أجل تقدمه؛ فقد أثبت بوبر أيضاً ضرورة "وجوب استبقاء الميتافيزيقا من أجل العلم نفسه"(٥) ، لأن الكشف العلمى مستحيل دون الاعتقاد فى أفكار من نوع تأملى خالص، فالميتافيزيقا تمدّ العلم

(١) د. يمنى الخولى، فلسفة كارل بوبر، ص ٩٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٩٨.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٦.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٦٨.
(٥) Poper Karl : Conjectures and Refutation. London Routledge and Kegan Paul. 1963.
نقلاً عن : د. محمود رجب : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، ط ٢، سنة ١٩٨٦، ص ٢٤٣.

بالتخمينات والفروض الخصبة(١) والنظريات العلمية الحديثة فى الفيزياء البحتة، وخاصة نظرية أينشتين هى نظريات تأملية ومجردة فى أساسها، وهى بعيدة عما يسمى بأساسها الذى يقوم على المشاهدة(٢) ، فقد قيل عن أينشتين أنه لم يجر فى حياته تجربة واحدة لكى يصل إلى النظرية النسبية، حيث كان يجرى معادلاته الفيزيائية على الورق(٣).

ولما كان زكى نجيب محمود قد دعا إلى الوضعية المنطقية فى الوطن العربى، فقد تعرض لنفس النقد الشديد الذى تعرضت له الوضعية المنطقية فى الغرب، هذا من قبل المتخصصين فى مجال الفكر الفلسفى(٤) ، أما النقد الأخطر هو الذى جاء من هؤلاء الذين خلطوا بين الفلسفة والدين، وفهموا كتابه خرافة الميتافيزيقا سنة ١٩٥٣، على أنه غزو فكرى يمس العقيدة الدينية ومن ثم حسبوه إنكاراً لحقائق الوجود الكبرى وأولها وجود الله تعالى(٥) .

وفيما ترى الباحثة أن من أهم شروط النقد، أن يأتى النقد فى نطاق الغاية التى قصدها المفكر، وأن يكشف النقد عن مدى اتساق الفكر مع نفسه أو عدم اتساقه، وأن يكون النقد جزئياً وكلياً معاً، سلبياً وإيجابياً فىآن واحد.

ولو سلمنا بأن الوضعية المنطقية كانت عند زكى نجيب محمود رسالة تنويرية – كما أشرنا من قبل – أراد استخدام منهجها كوسيلة لتفعيل الفكر الفلسفى العربى، ولحل مشكلات هذا الفكر نفسه، سينتج عن ذلك أنه طالما اختلفت الغاية، فلا ينبغى أن نقع فى الخطأ الذى

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٤.
(٢) د. محمود رجب : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص ٢٤٤.
(٣) د. يمنى الخولى، فلسفة كارل بوبر، ص ٣٣٠.
(٤) راجع على سبيل المثال : د. عاطف أحمد، نقد العقل الوضعى : دراسة فى الأزمة المنهجية لفكر زكى نجيب محمود، تقديم إبراهيم فتحى، بيروت، دار الطليعة، سنة ١٩٨٠.
- د. صلاح قنصوة، فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٨١.
- ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفى : سبيل الفكر العربى إلى الحرية والإبداع، بيروت، دار الطليعة، سنة ١٩٧٥.
- ياسين خليل، منطق المعرفة العلمية، منشورات الجامعة الليبية، سنة ١٩٧١.
(٥) على لبن : الغزو الفكرى فى المناهج الدراسية، أولاً : فى العقيدة فى الرد على زكى نجيب محمود، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط أولى، سنة ١٩٨٧.

وقع فيه المعترضون على زكى نجيب محمود حين راحوا يوجهون له النقد نفسه الذى وجهه الناقدون فى الغرب إلى الوضعية المنطقية.

فإلى جانب الاختلاف فى الغاية، هناك اختلاف آخر يرتبط بالغاية نفسها ويترتب عليها باعتباره نتيجة تلزم عنها، وهو إذا كان مفكرنا يقصد منذ البداية إصلاحاً وتغييراً، فمن المنطقى ألا يكتفى فقط بالتحليل فحسب، بل ينبغى أن يتبعه التركيب، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فلن يستطيع أن يقف عند مجرد "وصف" لما هو واقع بالفعل لأن هذا يتعارض مع فكرة التغيير، بل ينبغى أن يرسم صورة "لما ينبغى أن يكون"، وهو فى الواقع قد تعامل مع المنطق الوضعى من هذا المنطلق، أى باعتباره علماً معيارياً يرسم للفكر العربى ما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم، وهو بذلك قد نظر النظرة نفسها التى قصدها أرسطو من منطقه حين وضع الأسس والقواعد التى تعصم مراعاتها العقل من الوقوع فى الزلل، أى أنه بحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم، وبالطبع لم تقصد الوضعية المنطقية تلك المعيارية، لأن هذا لا يتفق ومنطقها التحليلى الذى يخرج العلوم المعيارية من مجال البحث العلمى، فالمنطق صورى مثله مثل الرياضيات. لكن موقف زكى نجيب محمود – طبقاً للغاية التى يقصدها– يؤول إلى المعنى المعيارى للمنطق بالنسبة للفكر العربى !!.

كما أن الوضعية المنطقية قامت كرد فعل طبيعى على طغيان الفلسفة المثالية وبُعدها عن العلم التجريبى(١) . من هنا رفضت الأولى الميتافيزيقا لحساب العلم والتفكير العلمى، أى أن موقفها هذا انبثق من جوف الموقف القديم انبثاقاً طبيعياً ليحدث التوازن الطبيعى فى الفكر، كما يحدث فى الوجود بصفة عامة. إذن قامت الوضعية المنطقية لتواجه فلسفات أخرى ليست بأقل منها قوة وضراوة، فكانت مواجهة الند بالند، الحجة بالحجة، المنطق بالمنطق.

---

(١) لم تكن الوضعية المنطقية فحسب هى التى رفضت المثالية بل شاركها أيضاً هذا الرفض التحليليون، وخاصة مور، والواقعيون الجدد وغيرهم.
راجع : د. عزمى إسلام، اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١٢٠.

أما الوضعية المنطقية فى الوطن العربى، رغم أنها كانت دعوة للاتجاه العلمى التجريبى وإعلاء شأن العقل، لكنها لم تكن مواجهة بين الأقوياء، بل مواجهة فردية لمجتمع يسوده الجهل والظلم والفقر والخرافة، باستثناء قلة قليلة من أهل العلم والثقافة .. فالوضعية المنطقية لم تكن ابنة شرعية للفكر العربى، ولا انبثقت منه بطريقة طبيعية لتواجه تيارات فلسفية قوية، إنما هى - على أحسن تقدير - نبات تم اجتلابه من تربة مختلفة ليُزرع فى تربة أخرى ذات عوامل بيئية مختلفة، ومن هنا فالعبرة ليست فى النبات بما هو كذلك، بل فى مدى تقبل البيئة الجديدة له، ومدى قدرته على النمو فى هذه البيئة، ومدى ما ينتجه من حصاد ؟ فالأمر إذن أصبح متعلقاً بصلاحية الوضعية المنطقية أو عدم صلاحيتها كمنهج فكرى من الناحية السيكولوجية والاجتماعية فى الوطن العربى.

وإذا نظرنا إلى ما صرح به زكى نجيب فى مقدمة المنطق الوضعى (جـ ١ سنة ١٩٥١) حين رأى أن أمر النهضة الفكرية وتوجيه الفكر العربى "محتاج أولاً إلى وضع قواعد المنطق الذى ينتهى بصاحبه إلى ... النظرة العلمية، فكان هذا الكتاب الذى أضعه بين يدى القارئ ليكون بمثابة الأساس من البناء الذى صحّ منى العزم على إقامته طابقاً فى إثر طابق تجئ كلها تدعيما للمذهب الوضعى فى شتى نواحيه"(١) ؛ فإن هذا يعنى أنه أراد أن يدعو إلى إرساء قواعد المنطق أو المنهج أولاً، ثم يبدأ بعد ذلك فى تطبيق هذا المنهج على المشكلات التى تعترض الفكر العربى، ويبدو لى أنه أراد أن ينهج النهج نفسه الذى اتبعه كانط فى فلسفته(٢) ، غير أن اختياره للمنطق الوضعى جاء كرد فعل لسيادة المنطق

---

(١) مقدمة المنطق الوضعى، جـ ١، الطبعة الأولى.

(٢) حين أراد كانط إرساء قواعد الفلسفة النقدية، قصد تقديم منهج للبحث فى الميتافيزيقا يمنع الميتافيزيقى من الوقوع فى مغالطات المنهج، ويضعه على الطريق الصحيح، فأراد أن يضع له منهجاً واضحا محدداً، ثم ينتقل بعد ذلك إلى النظر فى المشكلات الميتافيزيقية بعد تعلم هذا المنهج الصحيح، فتتقدم الميتافيزيقا بخطى ثابتة مثل الرياضيات وعلم الطبيعة، فبرنامج كانط كان يهدف وضع نوعين من الفلسفة متميزين هما : علم مناهج البحث، الذى تصور كانط انه قدمه إلى العالم فى شكل محدد، وفلسفة حقيقية أو قائمة بذاتها، يرشدها علم مناهج البحث تكون قادرة على التقدم على نحو لا نهاية له، لكن ماقام به كانط قد أدى إلى استبعاد الميتافيزيقا وليس إلى تقدمها.
(راجع كولنجوود : مقال عن المنهج الفلسفى، الفصل الأول).

الأرسطى فى التفكير العربى، وهذا يفسر لنا المقارنة النقدية بين المنطق الوضعى، والمنطق الأرسطى، وبين الاستقراء والاستنباط، وذلك لقناعة مفكرنا بأننا مازلنا – فى الوطن العربى – نفكر بعقلية العصور الوسطى ؟ .

والخلاصة : أنه لا ينبغى التعامل مع مرحلة الوضعية المنطقية عند زكى نجيب محمود على أنها هى البداية والنهاية، بل باعتبارها مرحلة وسطى من مراحل تفكيره أو هى المنهج الذى ينتظر التطبيق على مشكلات الفكر العربى، ولا يتم الحكم على مدى مشروعية المنهج إلا بعد اكتمال الصورة الكلية، أى بعد وضع الجزء ضمن الكل، أى وضع المنهج جنباً إلى جنب مع الممارسات المنهجية. لنرى هل جاءت المرحلة التالية تطبيقاً للمنهج الوضعى المنطقى، أم كانت مرحلة جديدة تختلف عنها منهجاً وموضوعاً ؟.



الباب الثالث

مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية

الفصل الثامن : التفكير الفلسفى فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية : (الموضوع والغاية .. المشكلة والحلّ)

الفصل التاسع : منهج التفكير فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية

الفصل العاشر : نماذج تطبيقية للممارسات المنهجية

الفصل الحادى عشر : الثابت والمتغير فى الفكر الفلسفى عند زكى نجيب محمود

الفصل الثانى عشر : نوع الاستدلال ومنطق التفكير فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية

نقد وتعقيب

الفصل الثامن

التفكير الفلسفى فى مرحلة مابعد الوضعية المنطقية : الموضوع والغاية .. المشكلة والحلّ

فى هذه المرحلة من مراحل التفكير عند زكى نجيب محمود ارتبط الموضوع بالغاية ارتباطاً وثيقاً؛ لأن الموضوع أصبح محدداً بمشكلة فرضت نفسها على واقع الحياة، والغاية أصبحت هى ضرورة إيجاد حلّ لهذه المشكلة .. ومن ثم ارتبط الموضوع والغاية برباط الضرورة ليتحقق بذلك معنى الفلسفة بأنها حلول لمشكلات عصرها.

أولاً : الموضوع : الفلسفة حلول لمشكلات عصرها :

بعد أن كانت الفلسفة– فى مرحلة الوضعية المنطقية – لا تخلق لنفسها مجالات غير مجالات العلوم، مكتفية بالتحليل المنطقى للقضايا العلمية(١) ؛ خرجت الفلسفة – فى هذه المرحلة عند مفكرنا – من نطاق البحث العلمى الأكاديمى، لتمارس نشاطها خارج هذا النطاق، وتحيا مع الناس تعمق شعورهم بمشكلاتهم الفكرية(٢) .

وفى هذه المرحلة نفسها خرج زكى نجيب محمود من جلباب ذلك النموذج الذى يصب جهده الفكرى على فكر سواه، ليدخل إلى مجال الأصالة الفكرية، الذى ينخرط فيه مع مشكلات الحياة الحيّة فى الوطن العربى، فيحللها وينظّرها ويرسم لها طريقاً نحو الحلول النافعة التى تفيد أمته. فأصبحت مهمة الفلسفة حلولاً لمشكلات عصرها. فى هذه المرحلة ركز على أن تكون مهمة الفلسّفة حلولاً لمشكلات العصر، هكّذا كانت فى أى عصر من

---

(١) قارن : نحو فلسفة علمية، ص ٨١.

(٢) لقد طالب مفكرنا بأن يخرج فلاسفة الجامعة من عزلتهم الفكرية حيث يشاركون فى عملية التنوير، ورأى أن هذا واجب محتوم على المثقفين، وهو الواجب الذى تصدت له الفلسفة فى شتى عصورها. (أفكار ومواقف، ص ٦٤).

عصورها، ولم تغير من مهمتها العملية قط، ولكن "الذى يتغير هو النقطة التى يتركز فيها الانتباه[١] البشرى لكونها هى المشكلة القائمة التى تتطلب من القادرين حلاً"[٢].

- وغنى عن البيان الفارق بين أن تكون الفلسفة "حلولاً"، وأن تكتفى "بالتحليل"، فلم تعد الفلسفة بعيدة عن الحياة العملية، فالفكر الفلسفى ليس ترفاً يلهو به أصحابه، وإنما لابد له أن يرتبط بالمشكلات التى يحياها الناس حياة يكتنفها العناء، فمهمة الفيلسوف أن يجد حلاً لهذه المشكلات، ولا تكون أفكاره صحيحة إلا إذا كانت ذات صلة عضوية وثيقة بهذه المشكلات الحيّة[٣] .

لقد أشار مفكرنا إلى ضرورة التحدى وأهمية الاستجابة، فالمشكلات تتحدى العقل الإنسانى، وتقاس قدرة العقل بمدى استجاباته الناجعة على مواجهة مشكلاته، من هنا كان تأكيده على أن العقل الإنسانى – كأى كائن آخر من كائنات الوجود – "لا يعمل منفرداً فى فراغ، إنه يعتمد فى وجوده على بيئة ملائمة تحيط به، تتحداه بمشكلاتها، ليرد هو على ذلك التحدى بالبحث عن حلول يقدمها لتلك المشكلات"[٤] .

لذلك كان من الضرورى أن يرتبط حل المشكلة بالواقع، أى بالحياة الفعلية القائمة وبقدرة الفكر الفلسفى على تفسير هذا الواقع، من هنا كان "الفكر الفلسفى فى أغلب حالاته، محاولة "لتفسير" أوضاع الحياة الفعلية القائمة، فمن رغب فى تفسير الظواهر الحياتية السائدة تفسيراً يبلغ نهاية مداه أحب الفلسفة وعرف قدرها، ومن لم يرغب فى ذلك عجب لماذا خلق هذا المخلوق النظرى ليشغل الناس"[٥] ، الأمر الذى يقتضى أسبقية التحليل، والتفسير، والتعليل على تقديم الحلول.

---

(١) نلاحظ أن مفكرنا عاد إلى ما وصف به العقل فى الجبر الذاتى من حيث أنه فعل الانتباه الذى يقصد موضوعاً محدداً، لكن الموضوع هنا يأخذ طبيعة الإشكال.

(٢) فى حياتنا العقلية، ص ٨٣.

(٣) مجتمع جديد أو الكارثة، ص ٥.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٥) حصاد السنين، ص ص ١٩٨-١٩٩.

وانعكس المنظور الجديد للفلسفة - عند مفكرنا - باعتبارها "عملية" على نظرته للأنساق والنظريات الفلسفية قديمها وحديثها، فاصبحت الحياة العملية بمشكلاتها هي المحرك الأول "للنظرية" الفلسفية، فعظماء الفلاسفة ممن كانوا أصحاب نظريات سياسية مثل أفلاطون، وأرسطو، والفارابى، وهوبز، ولوك، وروسو، وهيجل، وماركس، جميعهم أنبثقت نظرياتهم الفلسفية من الواقع الحى، فكانت الأسبقية عندهم للحياة العملية باعتبارها مصدراً لنظرياتهم الفلسفية. فلم يعد مفكرنا ينظر لهؤلاء الفلاسفة العظام على أنهم كانوا يسكنون بروجا من عاج، أو من حجر، كما يظن بهم عادة، بل هم يُنظّرون ما حولهم من حياة واقعية، تنظيراً يعكس بدوره جوانب الكمال، وجوانب النقص فى تناول الناس لمشكلاتهم، فهى إذن مذاهب نبتت من تربة الأرض، ولم تهبط من السماء، وكلما تغيرت هذه التربة، استتبع ذلك تغيراً فى وجهة النظر(١) .

ويرفض مفكرنا رفضا قاطعاً موقف هؤلاء الذين يحسبون الفلسفة بعداً عن الحياة العملية، ويبترون بينها وبين الواقع، ظنا منهم أنها تعيش "فى برج عاجى لا تصطخب فىسائر الميادين وتيار الحياة الفكرية، ويتعجب من موقف هؤلاء، ويتساءل متى كان ذلك وعند مَنْ من الفلاسفة ؟ هل كان سقراط وهو يجول فى طرقات أثينا يناقش الناس فى مبادئهم الأخلاقية معتزلاً فى برج من العاج ؟ هل ترك فلاسفة العصر الوسيط فى الشرق الإسلامى، أو فى الغرب المسيحى سائر الناس فى واد، وذهبوا هم فى واد آخر ؟ أم جالوا معهم فى الميدان الواحد الذى كانوا يجولون فيه وهو العقيدة الدينية وتأييدها ؟ هل ترك "كانط" علماء عصره يبحثون فى الرياضة والطبيعة وحبس نفسه دونهم فى برج عاجى يتكلم فيما لم يكونوا يشتغلون به، أم أنه كان يحلل قوانين الرياضة وقوانين الطبيعة التى كان يأخذ بها علماء ذلك العصر ؟(٢) .

وهكذا بدت النظرة الجديدة عند مفكرنا، وكأنها ترد لهؤلاء الفلاسفة ما كان قد سلبهم إياه فى مرحلة الوضعية المنطقية حين رأى أنهم يعبرون عما يدور فى نفوسهم، لا عما

---

(١) مجتمع جديد أو الكارثة، ص ٢٥١.
(٢) قشور ولباب، ص ص ١٥٣-١٥٤.

يحدث على مسرح الطبيعة الخارجية من حوادث(١)، ورأى حينئذ أن منهج الفيلسوف التأملى فى صميمه هو أن يخلع ما بنفسه على العالم الخارجى، ويصف العالم بما يجده فى نفسه هو، بل إنه حتى فى هذا الوصف الذاتى يستخدم الألفاظ على نحو لا يجعلها واضحة المعنى(٢) ، لكنه بدأ ينظر إليهم نظرة جديدة تؤكد أنهم أصحاب فكر عملى فهؤلاء "المفكرين الفحول لم يخلقوا المشكلات التى يفسرونها ويحللونها ويقيمون عليها بناءات فكرية متسقة مترابطة، إنهم لم يخلقوا مشكلاتهم من الوهم أو من العدم، بل إنهم ينتزعونها انتزاعاً من المناخ الفكرى كما يحيا فيه الناس ويتنفسونه هواء فى نشاطهم اليومى"(٣) .

والنص يوضح إلى جانب التأكيد على أن الفلسفة "عملية" وحلول لمشكلات الناس، كما يؤكد أيضاً على عدم الاكتفاء بالتحليل والتفسير فحسب، بل يؤكد أيضاً على اقامة البناء النسقى المترابط والمتسق، لتصبح الفلسفة فى هذه المرحلة تحليلية بنائية فى آن معاً.

وهكذا أصبحت الفلسفة – فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية – عملية، مجالها كافة مناشط الحياة، وموضوعها مشكلات العصر. والأمر يتطلب زيادة إيضاح لمعنى الفلسفة.

معنى الفلسفة :

وبعد أن وقفنا عند المجال الواسع الرحب للفلسفة باعتبارها حلولاً لمشكلات حية يعيشها الناس، نعود ونطرح السؤال وهو : ما الفلسفة ؟

يقدم مفكرنا– جواباً عن سؤال ما الفلسفة بقوله – "إن الفلسفة منهج فكرى يبدأ دائماً من السطح الفكرى الذى يعيشه الناس، ثم يأخذ فى الغوص تحت هذا السطح ليصل آخر الأمر إلى حقيقة عامة وشاملة تفسر ذلك الذى يجرى على السطح – من جهة، وتشير بالتالى إلى ما كان ينبغى أن يكون"(٤). –

---

(١) نحو فلسفة علمية، ص ٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٥.

(٣) هموم المثقفين، دار الشروق، ط أولى سنة ١٩٨١، ص ٢٢٧. أيضا : حصاد السنين، ص ٣٧٤.

(٤) فى مفترق الطرق، دار الشروق، ط أولى، سنة ١٩٨٥، ص ١٩.

من الجواب السابق نستخلص مايلي :-

- يلتزم مفكرنا بما نادى به من قبل وهو أن تكون الفلسفة "منهجاً" يبدأ من الواقع وصولاً للأعماق، لكن يبقى أن نعرف طبيعة هذا المنهج الفكري على نحو ماسنتبين بعد قليل.
- التزم مفكرنا أيضاً بالواقع، غير أن الواقع هنا يتعلق بقضايا المجتمع والثقافة العامة ومشكلات الناس، وليس مشكلات العلم أو تعميمات العلم وقوانينه فحسب.
- الحقيقة المراد الوصول إليها تتصف بكونها "عامة"، "وشاملة"، ولم تعد حقيقة جزئية أو فرضاً أساسياً يستند عليه البناء فحسب.
- تلك الحقيقة العامة والشاملة تتصف بخاصية مزدوجة تجمع الوصف والمعيار معاً، أي تفسير ما هو "كائن"، وتضع معياراً لما "ينبغي" أن يكون.

وعلى ذلك فيصبح سؤال ما الفلسفة ؟ مرتبطاً "بما ينبغي" أن تكون عليه الفلسفة، ويصبح تفسير الواقع مرتبطاً بما "ينبغي" أن يكون عليه الواقع.

وهكذا يقودنا الجواب إلى معنى"التغيير" أي معنى أن تكون الفلسفة حلولاً لمشكلات حيّة، ويقودنا التعريف السابق إلى اختلاف في "معنى" الفلسفة - عند زكي نجيب محمود في هذه المرحلة - عن سابقتها. فلم تعد الفلسفة تحليلاً فحسب، بل تركيباً أيضاً.

وفي تعريف آخر لجوهر الفكر الفلسفي يرى مفكرنا أن الفكر الفلسفي في جوهره هو "تأصيل" ظواهر الحياة السابحة على السطح المنظور لنردها إلى عمق نجد فيه "الينبوع" الخفي، الذي فيه انبثقت تلك الظواهر التي رأيناها على سطح الحياة اليومية متفرقة وكأن الظاهرة الواحدة منها لا شأن لها بأخواتها، أما وقد كشفنا- بالفكر الفلسفي - أساسها الواحد المشترك الذي أقيمت عليه جوانب حياتنا المختلفة جميعاً، كما تتفرع فروع الشجرة من جذعها، فعندئذ تتبلور الرؤية وتتضح"(١) .

---

(١) عربي بين ثقافتين، دار الشروق، ط أولى، سنة ١٩٩٠، ص ص ٣٤٣-٣٤٤.

وهذا التعريف يفترض أن الفكر الفلسفى عند مفكرنا أصبح يسلم بمبدأ "واحدية الكثرة"، وأن الظواهر ليست احداثاً متفرقة بل "وراءها" مبدأ يضمها كما تضم الشجرة الواحدة فروعها، كما يفترض أيضاً مبدأ التعدد مع الاختلاف الذى لا يقف حجر عثرة فى سبيل التوحد والتكامل، كما تتوحد فى الشجرة الجذور والجذع، والفروع والثمار ... إلخ، مع تمييز كل جزء منها، كما يشير أيضاً إلى وجود باطن خفى خلف الظواهر.

فى هذا الموقف تغير معنى الفلسفة، فالوضعية المنطقية كانت واقعية ذرية "تحلل الموقف إلى أولياته البسيطة وهى المعطيات الحسية التى منها تتألف القضايا الذرية الأولى"(١) ، ولم تكن تفترض هذه الوحدة الجامعة لكثرة، ولم تكن تشير إلى ما وراء الظواهر، ولم تكن تنظر إلى القضية باعتبارها وسيلة أدائية. وهو الأمر الذى سيختلف فيه مفكرنا حين يتبنى وجهة نظر جون ديوى ليعّدل من طريقة الوضعية المنطقية. ويذهب إلى أنه "ليس من الفكر ما لا يبدأ بمشكلة معينة وينتهى بحلها، والكلام الذى يقال دون أن يكون أداة نغير بها جوانب الموقف المشكل تغييراً يفضّ إشكاله لا يكون من المنطق فى شئ"(٢) . ويتأثر بكارل بوبر فى اعتباره أن الفلسفة حلول لمشكلات الحياة.

وفى تعريف ثالث يرى مفكرنا أن الفلسفة هى "إخراج الأسس الكامنة فى أفكارنا، واعتقاداتنا، وسلوكنا، وثقافتنا بصفة عامة، إخراجها من حالة الكمون إلى حالة الإفصاح والإيضاح والعلانية، لتسهل رؤيتها، ومناقشتها"(٣) . فى هذا التعريف يظهر لنا بوضوح توسيع نطاق عمل الفلسفة، فلم تعد تقتصر على مستوى القوانين العلمية الخاصة بالعلوم الطبيعية، إنما اتسع موضوعها ليشمل الأفكار، والمعتقدات، والسلوك، والثقافة بوجه عام، وهنا نرى التحول الواضح فى موضوعات الفلسفة، مما ينعكس بالضرورة على "معناها"، هذا إلى جانب إشارته إلى إخراج الأسس من حالة الكمون إلى حالة العلن، الأمر الذى

---

(١) نحو فلسفة علمية، ص ١٣٤.
أيضاً : جون ديوى : المنطق – نظرية البحث، تصدير د. زكى نجيب محمود، ص ٤٥.
(٢) المرجع السابق، التصدير، ص ١٣.
(٣) تجديد الفكر العربى، دار الشروق، ط ٨، سنة ١٩٨٧، ص ٢٦٣.

يقتضى عملية استدلالية تقوم علـى الاستنباط، استنباط مـا هـو كـامن متضمـن فـى الأفكـار والمعتقدات ... إلخ.

وبدأت الفلسفة العلمية العملية تنطلق إلى مجال أوسع وأرحب هو مجـال الميتافيزيقـا، شريطة أن يبدأ هذا الانطلاق نفسه من العلـم الطبيعـى، لتعلـو الفلسـفة "فـوق تعميمـات العلـم وقوانينه"(١) ليطـرح الإنسـان أسئلته عـن الطبيعـة فيسـأل : هـل تسـير الطبيعـة علـى خطـة مرسومة لا تحيد عنها ؟ أو أنها تسير على المصادفات ؟ بعبارة أخـرى، هـل تكـون قوانيـن العلوم يقينية، أو تكون على درجات مـن الاحتمـال تعلـو وتهبـط ؟ هـل تطـرد هـذه القوانيـن لتشمل الكون كله - بما فى ذلك الإنسان - أو أنها تتنـاول جانبـاً وتعجـز عـن جـانب ؟ هـل الإنسان ظاهرة طبيعية نخضعه للعلم كأية ظاهرة أخرى، أو أنه كـائن فريد يتطلـب طريقـة فى البحث خاصة به ؟ هل تمتد حلقات السلسلة السببية، مـن مسـبب إلـى سـببه، فـإلى سـببه الأعلى، وهلم جرا إلى غير نهاية، أم أنها قمينة أن تقف عند حلقة أولـى نفـترض فيهـا أنهـا هى السبب الأول لكل ما يتلوه مـن أحداث، دون أن يكـون هـو نفسـه مسـبوقاً بمـا يسـببه ؟ وهكذا وهكذا، كلها أسئلة يرى فيها مفكرنا أنها تتفرع مباشرة - أو بطـرق غـير مباشـرة - عن تعميمات العلم وقوانينه، فإذا تم تنسيقها وتصنيفها - كما يرى - سنجد أنهـا كلهـا أسـئلة تدور حول الله، والكون، والإنسان(٢) . وهنا نرى أن مفكرنا دخل من بـاب تعميمـات العلـم الطبيعى وقوانينه، إلى مجال يعلو عليها هو مجال الميتافيزيقا الرحب، أى دخل من الطبيعـة إلى "مـا وراء الطبيعـة"، ليعـود مـرة أخـرى إلـى ذلـك الإطـار التقليـدى لموضوعـات الفكـر الفلسـفى وهـو اللـه، والعـالم والإنسـان، ولعـل الأهـم مـن ذلـك أن مفكرنـا يـرى أن هـذه "الموضوعات مما تتباين فيه الثقافات"(٣) .

وكان لابد أن يؤكد زكـى نجيب محمـود علـى الطبـائع القوميـة وعلاقتهـا بالفلسـفة، ويجعل الفلسفات "تتلـوّن بـألوان القوميـات المتباينـة : فهـذه إنجليزيـة، وتلـك فرنسـية، وهلـم

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٢٦٥.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

جرا"(١) ليخرج بالنتيجة الآتية وهى : أنه "إذا كان من المقطوع به أن قد كانت للأمة العربية وقفة متميزة بإزاء الإنسان والكون والله، أفلا يكون من حقنا أن نطالب لأنفسنا بفلسفة عربية، تفسح لأنفسنا، وللعالم، عن دقائق هذه النظرة ومميزاتها" ؟(٢) .

لكن قد يقول قائل إن تلك الوقفة المتميزة إزاء الإنسان والكون والله ليست مقتصرة على الأمة العربية فحسب، وهذا ما يؤكده مفكرنا أيضاً(٣) . والذى يعنينا الآن أن موقف مفكرنا هنا قد تغير عن المرحلة السابقة؛ فالوضعيون المنطقيون جميعهم لم يتعرضوا لمشكلات الإنسان فى حياته الخاصة والعامة (باستثناء رسل)، ولم يتعرضوا للمشكلات الفكرية الأخرى التى كانت من تقليد الفلسفة أن تتناولها بالبحث، لأن هذه كلها من وجهة نظرهم أمور لا تدخل فى مجال عملهم الفلسفى الذى يرونه مقتصراً على التحليل المنطقى وحده(٤) فهم ينكرون إقامة الأنساق البنائية الشاملة التى تشمل الوجود بكل ما فيه من كائنات، ومن علم، وفن، وأخلاق ودين وسياسة(٥) .

رجل الفكر الفلسفى ومشكلات الحياة :

لكن إذا كان رجل الفكر الفلسفى ملتزماً أمام نفسه، وأمام الناس بالخوض مع الناس فى مشكلاتهم .. فكيف يتم له ذلك ؟

فى مقال بعنوان "رجل الفكر ومشكلات الحياة"(٦) ؛ يوضح مفكرنا أنواع المشكلات التى تقع للناس، والطرق المختلفة التى يتم بها معالجة هذه المشكلات. فالمشكلات التى تقع للناس على نوعين : خاصة وعامة، والخاصة منها هى مهمة الصحافة والفن والأدب، أما المشكلات العامة التى تمس أبناء الإنسانية كلها، أو أبناء الوطن الواحد تتشعب شعبتين : أحدهما: مشكلات هى من شأن البحوث العلمية المتخصصة وحدها. والثانية : يتناولها رجل

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٢٦٦.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) راجع فى تحديث الثقافة العربية، ص٧٧.
(٤) نحو فلسفة علمية، ص ٣٤٧.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٦) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٥٦.

الفكر بكل ما أوتيه من قدرة على التحليل والتعليل والحل، وهى مشكلات عامة من جهة، وتنصب على علاقة الناس بعضهم ببعض من جهة أخرى، كأن يرى ماذا تكون العلاقة الصحيحة بين الوطن ومواطنه ؟ بين المحكوم وحاكمه، بين المتعلم ومعلمه ؟ ماذا تكون العلاقة بين الفرد الواحد وبقية الأفراد ؟ بين الأمة الواحدة وبقية الأمم ؟ وهكذا وهكذا(١) .

لكن هناك طرقاً متعددة للخوض مع الناس فى مشكلاتهم طبقاً للتصنيف السابق، فهناك طريقة الصحفى، وطريقة الأديب، وطريقة العالم المتخصص، وطريقة "المفكر"، كل هؤلاء يلتزمون "الحق"، لكن معيار الحق متعدد الصور بتعدد طرائق القول، فإذا كان العالم المتخصص يخطط لحل المشكلات فإن ما يسعى إليه هو نجاح التطبيق، أما المفكر فصورة الحق عنده هى دقة التحليل أو سلامة التعليل الذى يستطيع بهما أن يجاوز حدود الواقع إلى حيث المبادئ الأولى التى على أساسها وقعت، أو إلى حيث النتائج القريبة والبعيدة التى عساها أن تترتب على تلك المشكلة(٢) .

إذن نحن نتعامل مع "واقع" إما وصولاً إلى "المبادئ" التى انبثق عنها هذا الواقع أو وصولاً إلى "نتائج" قد تكون قد وقعت بالفعل أو سوف تقع فى المستقبل.

ثانياً : الغاية من الفكر الفلسفى فى مرحلة مابعد الوضعية المنطقية :

إن الغاية هى الهدف المنشود، ومفهوم الغاية بما هو كذلك يتضمن فى معناه رؤية مستقبلية معيارية لما ينبغى أن يكون عليه الواقع، سواء كان المراد تصحيحاً لما هو واقع بالفعل، أو استكمالاً له فتكون غاية المفكر "أن يصلح نقص الحياة الشائهة التى يريد تقويمها وإصلاحها"(٣) ، بأن "يرسم بفكره خريطة للسير من أجل الوصول إلى هدف منشود"(٤) ليسير بمجتمعه خطوة للأمام فى طريق التقدم نحو الأفضل، ومن هنا تنبثق نظرته من

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ص ١٥٦-١٦٠.
(٢) المصدر السابق، ص ١٦٤.
(٣) مقدمة خرافة الميتافيزيقا.
(٤) عن الحرية أتحدث، دار الشروق، ط أولى، سنة١٩٨٦، ص ٥١.

الواقع القائم لتمتد إلى الغد الجديد، "لكنه الجديد الذى يصلح أن يكون خطوة على طريقنا نحن لا على طريق أحد سوانا"(١) .

لقد رأى مفكرنا ضرورة تحديد الغاية، ولا يتاح لنا أن نتصور الغاية، أو الهدف المطلوب إلا إذا جسدناه فى صورة واضحة السمات والقسمات والحدود، إذ لو تركنا فكرة الهدف مجردة بغير قسمات وملامح تحدد بعض تفصيلاتها لتعذر على الذهن، وعلى الخيال معاً، أن يتبينا الهدف الذى يراد استحداثه ليتحقق وجوده بعد أن كان أملاً يُرتجى(٢) (٣) .

وإذا ما تعلق الهدف بضرورة تحقيق أمل منشود، لابد أن تكون الفكرة "أداة للعمل"، أى أداة لتغيير الموقف المشكل(٤) ، لذلك بعد أن كان مفكرنا - فى مرحلة الوضعية المنطقية يُوحّد بين الفكر واللغة، أصبح يُوحّد بين الفكر والتغيير، وبعد أن كانت الغاية التى تستهدفها المرحلة السابقة هى التحليل لتمييز ما له معنى مما ليس له معنى من الكلام(٥) ، أصبحت الغاية التى تستهدفها هذه المرحلة هى "التغيير"، ويستشهد مفكرنا بعبارة ماركس المشهورة "لقد حاول الفلاسفة تفسير العالم بطرق شتى، مع أن المهم هو أن يغيروه"(٦) هكذا أصبح الفكر لا يستحق أن يكون فكراً بمعناه الصحيح - فى نظر مفكرنا - إلا إذا رسم الطريق المؤدى إلى التغيير، وتلك حقيقة رأى فيها موضع التقاء تلتقى عندها كل مذاهب العصر(٧) . كما رأى فيها التفرقة بين "المثقف العادى" و "المثقف الثورى"، فالأول ينعم

---

(١) راجع : هموم المثقفين، دار الشروق، ط أولى، سنة ١٩٨١، ص ٢٠٠.
(٢) حصاد السنين، ص ٣٦٨.
(٣) يُروى أن سقراط قد رأى والده - وكان مثّالاً - وهو ينحت من الصخرة رأس أسد ليقام على نافورة ماء؛ فتناول قطعة الرخام وأخذ ينقرها - حتى ظهرت تفصيلات التمثال المنشود شيئاً فشيئاً، فسأل سقراط أباه كيف عرف الطريقة التى يضع بها إزميله وإلى أى عمق يضرب به، فأجابه أبوه قائلاً : عليك بادئ ذى بدء أن ترى الأسد كامناً فى قطعة الرخام، تراه رابضاً هناك تحت سطح الحجر، حتى إذا ما تصورت فى وضوح أين يقع وما حدوده، كان عليك بعدئذ أن تطلق سراحه؛ وكلما أحسنت بادئ ذى بدء رؤية الأسد فى موضعه من الحجر، عرفت أين تضرب بالإزميل، وإلى أى عمق تغوص به. (د. زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ١٤٣).
(٤) جون ديوى، المنطق نظرية البحث، التصدير، ص ١٣.
(٥) نحو فلسفة علمية، ص ١٣٥.
(٦) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٤٣.
(٧) المصدر السابق، ص ٥١.

بثقافته ولا يغير من مجرى الحياة شيئاً، أما "المثقف الثورى" لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله(١).

أهم مشكلة شغلت الفكر العربى – وما زالت تلح بصورة أقوى من أى وقت مضى – هى مشكلة "التخلف"، واصبح السؤال الذى يحتاج إلى جواب من جميع المتخصصين (فى العلم، والفكر، والأدب، والفن، ... إلخ) هو : كيف السبيل إلى النهوض والتقدم ؟. تلك هى المشكلة التى شكلت هدفاً للفكر الفلسفى عند زكى نجيب محمود – وعند زعماء الإصلاح من قبله – وحاول صياغة هذا الهدف وتصور سماته وقسماته وحدوده عبر محاولاته الفكرية كلها، بحثاً عن الأمل فى إيجاد تصور معين للعربى الجديد، كيف يكون، وكيف يواجه عصره(٢) . وفى هذه المرحلة بالذات برزت قضية "الأصالة والمعاصرة"، باعتبارها هى الأمل الذى يتضمن تصوراً معيناً للمواطن العربى كيف يكون ؟ بعد ما قد دعا إلى إعلاء العقل فى مرحلة الوضعية المنطقية، كان عليه أن يستكمل الصورة كاملة ليجمع بين الأصالة والمعاصرة. وأصبحت قضية الجمع بين أصالة العربى وضرورة معايشته لعصره هى "أم المسائل الثقافية جميعاً"(٣) على حد قول زكى نجيب محمود، "إذ هى حقا القضية التى يصح أن نقول حيالها قولة هاملت فى أزمته النفسية : أن أكون أو ألا أكون، ذلك هو السؤال"(٤) الذى أملاه الواقع العربى على زكى نجيب محمود.

وهنا رأى مفكرنا أن تحديد "الأهداف" يختلف عن "وسائل" تحقيقها، ولا ينبغى الخلط بين الهدف والوسيلة، فتحديد الأهداف لا دخل للعلم فيه، وإنما يحدد الإنسان لنفسه أهدافه معتمداً على جوانب أخرى من ثقافته، وتقاليده، وعقائده، وقيمه(٥) ، فإذا ما تحددت الأهداف يتم السعى نحو تحقيقها بأنسب الطرق. ولما كان زكى نجيب محمود، "عربى الأغوار والأعماق، يستحيل عليه النظر إلى الدنيا إلا من خلال تلك العدسات"(٦) ، كان مشروعه

---

(١) قصة عقل، ص ١٣٣، حصاد السنين، ص ص ٣٨٢-٣٨٣.
(٢) حصاد السنين، ص ٣٦٨.
(٣) قصة عقل، ص ٢٢٢.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) مجتمع جديد أو الكارثة، ص ٤٧.
(٦) قصة نفس، دار الشروق، ط ٤ سنة ١٩٩٣، ص ٢٣٠.

محدد الهدف وهو تجديد الفكر العربى، وتحديث الثقافة العربية، فأراد رسم صورة للعربى كيف يعيش بين ثقافتين، أو كيف يجمع بين الأصالة والمعاصرة، وبالرغم - أن الهدف المراد استحداثه واضح، وبعض ملامحه محددة، غير أن قسماته كلها لم تكن واضحة المعالم عند مفكرنا، لذلك ظل يعانى فى محاولات حل الإشكالية قرابة عشرين عاماً أو يزيد[1] وقد عبر مفكرنا عن هذه المعاناة بقوله : "كنت فى معالجتى للمشكلة التماسا لحلّها، كمن يتحسس طريقه فى مدينة مجهولة، فيحاول السير من هذا الشارع مرة، ومن ذلك مرة، لعله آخر الأمر يقع على سبيل تؤدى به إلى الغاية المنشودة، التى هى أن نعثر على صيغة ثقافية نعيش بمقتضاها فلا نفقد هويتنا ولا يفلت منا زماننا"[2] .

لذلك وصف مفكرنا مشكلة الجمع بين الأصالة والمعاصرة بأنها من "أعسر المشكلات الثقافية وأشدها تعقيداً بالنسبة للبلاد الناهضة - ونحن منها - ولكنها مشكلة غير واردة فى البلاد المتقدمة"[3] .

كما وصفها أيضاً بأنها مشكلة المشكلات فى حياتنا الثقافية الراهنة ... هى : كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذى بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذى بغيره تفلت منا عروبتنا أونفلت منها ؟[4] .

وفى موضع آخر يقول : "لست أشك لحظة فى أن أولى المشكلات فى حياتنا الثقافية، والتى من تلك الحياة بمثابة قطب الرحى، هى محاولة الكشف عن صيغة لحياتنا الفكرية والعملية، تجمع لنا فى طيها طرفين، إذ تحافظ لنا على خصائصنا العربية الأصيلة، وفى

---

(١) أو قرابة ثلاثين عاماً إذا قلنا أنها بدت منذ "الشّرق الفنان" سنة ١٩٦٠ وصولاً إلى "عربى بين ثقافتين" سنة ١٩٩٠، آخر كتاب قبل "حصاد السنين"، لكن الباحثة ترى أن محاولة التغيير بدأت منذ فترة الشباب فى الأربعينيات منذ المقالات الشبابية الأولى وترجماته، والمنطق الوضعى حين قام بتدريسه سنة ١٩٤٧ قبل طبعه سنة ١٩٥١، وكلها محاولات تهدف تجديد الفكر العربى فى رأى الباحثة.

(٢) قصة عقل، ص ٢٢٩.

(٣) هذا العصر وثقافته، ص ٥، راجع أيضاً أفكار ومواقف، ص ٦٨.

(٤) تجديد الفكر العربى، التقديم، ص ص ٥-٦.

الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مصاريعها لتستقبل - فى رحابة صدر - أسس الحضارة العصرية، كما يحياها اليوم روادها"(١) .

لقد اتخذ مفكرنا فى هذه المرحلة موقفاً ثقافياً جديداً، يسعى من خلاله نحو هدفه المنشود، وهذا الموقف يقوم على إيجاد تركيبة عضوية واحدة تجمع عنصرين معاً فى نسيج واحد : موروث الثقافة العربية مع حصيلته من ثقافة الغرب، وبهذا الجمع يصبح عربياً ومعاصراً فى آن معاً(٢) .

لقد صاغ زكى نجيب محمود قضية الأصالة والمعاصرة، أو مشكلة تجديد الفكر العربى، أو تحديث الثقافة العربية فى أسئلة تدور جميعها حول معنى واحد وهو كيفية "الجمع"، أو المزج الطبيعى "بين ذاتنا القومية ذات العناصر الموروثة، وبين الأركان الأساسية من حضارة العصر"(٣) ، أو "كيف التزمُ النظرة العلمية الصارمة لأساير عصرى، وأن أظل مع ذلك تواقاً إلى غيب وراء الشهادة يتحقق لى فيه الخلود والدوام، لأظل محتفظاً بهذه السمة العربية فى نظرتى ؟(٤) ، أو "كيف أصون تراثى ليبقى هذا التراث فى حياتى الحاضرة كائناً حياً، لا مجرد أثر من آثار المتاحف، ثم كيف يتفاعل هذا التراث نفسه مع مقومات هذا العصر، تفاعلاً يجعلنى أحيا الجانبين معاً"(٥) .

أو كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حى فى عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل فى نظرة واحدة ؟(٦) .

أو كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم، بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذى نحياه، شريطة ألا يأتى هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاوراً بين متنافرين، بل يأتى تضافراً تُنْسَج فيه "خيوط الموروث مع خيوط العصر نَسْجَ اللُّحمة والسَّدى ؟(٧) .

---

(١) قصة عقل، ص ٢٣٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٧.
(٣) أفكار ومواقف، ص ٦٨.
(٤) قصة عقل، ص ٢٤٣.
(٥) هذا العصر وثقافته، ص ٥.
(٦) تجديد الفكر العربى، ص ٦.
(٧) المعقول واللا معقول فى تراثنا الفكرى، ص ٧.

إذن جميعها أسئلة تجعل من "التوفيـق" بيـن مصدريـن وسيلة للوصـول إلـى الهـدف، والتوفيق كما يراه مفكرنا "لا يعنى قط أن نحذف أحدهما ونبقى الآخر، وإنمـا يعنـى أن نجـد الطريق الثالث الذى يهضم الفكرتين معاً وفى آن واحد"(١).

وتكمن إشكالية "التوفيق" فى كيفية "الجمع" بين أساسين قد يبدوان : مختلفين تماماً، أو على النقيض من بعضهما البعض وأصبح حل المشكلة كما رآه زكـى نجيـب - يستند علـى جواب سؤالين هما :

الأول هو : ما هى أهم العناصر التى نعنيها حين نتحدث عن "الشخصية العربية الأصيلة" ؟

الثانى : ما هى أهم العناصر التى تتألف منها بنية الثقافة العصرية ؟

وعلـى ضـوء الإجابـة عـن هذيـن السـؤالين - كمـا يقـول مفكرنـا - تكـون أمامنـا صورتان، قد يسهل علينا بعد ذلك أن نلتمس السبيل إلى خلق المركب الواحد، الذى يضم مـا يمكن ضمه من أجزاء الصورتين(٢) أو نجد الطريق الثالث الذى يهضـم العنـاصر المنتخبـة معاً.

هذا يقودنا إلى خريطة السير التى رسمها زكى نجيب محمود من أجل الوصـول إلـى هدفه، أى منهجه لحل المشكلة.

---

(١) هموم المثقفين، ص ٩.
(٢) قصة عقل، ص ٢٣٩.

الفصل التاسع

منهج التفكير الفلسفى فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية

أولاً : الإطار الصورى لمنهج التفكير الفلسفى :

يمكن التعرف على منهج التفكير الفلسفى من خلال محاولات حلّ إشكالية الأصالة والمعاصرة[١] ، حيث غلبت على هذه المرحلة "الممارسات المنهجية" دون تصريح أو تلميح بالنظرية المنهجية[٢] . لذلك كان على الباحثة أن تكشف عن منهج التفكير الفلسفى – فى هذه المرحلة – من خلال تلك الممارسات المنهجية والحلول التى قدمها زكى نجيب محمود، لحلّ الإشكالية المطروحة. لقد استقرت الباحثة على أن الفكرة الجوهرية التى مثلت بنية التفكير الفلسفى– عند مفكرنا، والتى على هيكلها العام قامت ممارساته المنهجية – هى "التمييز" بين "الهيكل الصورى" أو الإطار العام للفكر، وبين "المضمون المادى" أو المحتوى الخاص أو موضوع الفكر، وهو "تمييز" يحدد لنا صورة المنهج من جهة، ومضمونه المادى من جهة أخرى، ويبرز لنا "الوظائف المنهجية" التى على أساسها سار مفكرنا نحو هدفه المنشود، بدءًا من "العقدة المعروضة للحل" وصولاً إلى حل يرضى عنه.

وسنبدأ بالحديث عن الإطار الصورى المنهجى العام، وما يستند إليه من وظائف منهجية، تمثل أعمدة البناء الفكرى عند زكى نجيب محمود، ثم نعقبه بالمضمون المادى الذى يمثل تطبيقاً عملياً لهذا الإطار، لنرى بعد ذلك هل كانت هذه المرحلة تطبيقاً للمنهج الوضعى المنطقى، أم اختلف فيها منطق التفكير ؟، ومن ثم اختلف نوع الاستدلال الفلسفى؟.

---

(١) اتسعت هذه المرحلة لتشمل مؤلفات الفترة الممتدة منذ "الشرق الفنان" سنة ١٩٦٠، وصولاً إلى "حصاد السنين" سنة ١٩٩٢. ولم يكن زكى نجيب محمود على رأى واحد فى معظم هذه المؤلفات، وإن كانت الغاية واحدة، لكنه كان يغير، ويضيف، ويطور من آرائه، ويكرر فى كثير من الأحيان.

(٢) لما كانت هذه المرحلة ممارسات عملية لحل إشكالية محددة أكثر منها مرحلة تنظيرية رأى البعض أنها تعد تطبيقاً لمنهج الوضعية المنطقية، ستكشف هذه الدراسة عما إذا كانت كذلك أم لا ؟.

الوظائف المنهجية :

تمثل الوظائف المنهجية مجموعة من الخطوات العملية التى من خلالها مارس زكى نجيب محمود فاعليته الفلسفية على موضوعه، أو على بؤرة المشكلة المراد حلها مصحوبة بالغاية الموجهة للبحث، ومن ثم فهذه الوظائف المنهجية تمثل اساس الهيكل الصورى، وهى تبدأ بتركيز الانتباه على المشكلة التى تمثل "العقدة المعروضة للحلّ، إلى أن تتحلُّ العقدة خيوطاً خيوطاً، وحتى تنفصل لحمة المشكلة عن سداها، وتتعرى هياكل الأفكار والمذاهب، عندئذ نبصر فى جلاء أين فى تلك الأنسجة مصادر الخطأ وأين فيها موارد الصواب؛ أين فى بنيانها حكم العقل وأين نزوة الهوى، حتى إذا ما غربلنا الخليط، وأبعدنا الغلال عن الحصى، كان لنا عندئذ أن نضم الصواب إلى الصواب فتكتمل فى أذهاننا صورة الحق الذى نسير به على صراط الهدى"(١).

فى النص السابق تظهر بوضوح الوظائف المنهجية التى على أساسها تعامل مفكرنا مع إشكالية الأصالة والمعاصرة، ونوجز هذه الوظائف فيما يلى:

١- الاختيار. ٢- التحليل. ٣- الحذف والاستبعاد.

٤- الانتخاب. ٥- التوفيق. ٦- التركيب.

١- الاختيار : يُعدّ الاختيار من الوظائف المنهجية ذات الأهمية الكبرى، والتى على أساسها يحدد المفكر مادة موضوعه، وذلك لأن الموضوعات أو المعطيات التى يمكن أن يمارس عليها المفكر تحليله هى معطيات لا حصر لها، لكن يمكن أن تتحول المعطيات إلى "وقائع علمية" تخضع للتفسير العلمى بالاختيار الذى ينتقى من بين المعطيات خيوطاً بعينها ثم يرتبها، أو يقوم بتنظيمها وفقاً لصورة، أو مثال يخلع عليه معنى ودلالة معينة. إذن فالمعطيات ليست جديدة، لكن الجديد هو اختيار المفكر لها، ومن ثم إعادة تفسيرها بطريقة أفضل، وإعادة دمجها وربطها مع معطيات أخرى لتصبح ذات دلالة جديدة داخل إطار جديد يحقق الهدف المنشود.

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٣٢.

ومعطيات التحليل التى اختارها مفكرنا وتعامل معها باعتبارها "وقائع علمية" هى بعض النصوص والمتون التى امتدت لتشمل التراث الماضى، كما تشمل الحاضر الذى يضم واقع الفكر العربى، وحاضر الثقافة الغربية على السواء.

والاختيار يعد وظيفة ذات خاصية مزدوجة - فيما ترى الباحثة - لأنه يجمع بين الرغبة والمنهج، أى بين الوجدان والعقل، لأن الاختيار يتم بناء على هدف والهدف رغبة، كما أن موضوع الاختيار هو ذاته موضوع التحليل لأنه يمثل الوقائع العلمية التى يصب عليها العقل فاعليته، وهنا يتحقق معنى الوعى الذاتى حين تحقق الذات ماهيتها فى اختيارها لموضوع البحث، فيتحد الذاتى بالموضوعى معاً.

ويظهر مبدأ الاختيار بوضوح عندما كان مفكرنا يطرح أسئلة من مثل : "ما الذى نأخذه وما الذى نتركه من القيم التى انبثت فيما خلّف لنا الأقدمون ؟ وهل فى مستطاعنا أن نأخذ وأن ندع على هوانا ؟[1] ، ويطرح السؤال نفسه فيما يتعلق بالثقافة الغربية فيقول : "ما الذى نأخذه وما الذى نتركه من هذه الثقافة الجديدة التى تهب علينا ريحها من أوربا وأمريكا كأنها الأعاصير العاتية ؟ ثم هل فى مستطاعنا أن نقف منها هذه الوقفة التى تنتقى وتختار؟"[2].

٢- **التحليل** : التحليل وظيفة منهجية أصيلة يمارسها كل مفكر وفيلسوف، لكن العبرة بمعنى التحليل عند كل فيلسوف، وقد قام مفكرنا بتحليل موضوع الانتباه، أو الوقائع العلمية التى اختارها وصولاً إلى عناصرها الأولية، لكى تظهر جوانبها الإيجابية والسلبية، وتنفصل اللحمة عن سداها، وتتعرى هياكل الأفكار والمذاهب، وتظهر الرؤية واضحة أمام العقل لكى يستطيع مواصلة سيره نحو الهدف.

٣- **الحذف والاستبعاد** : إن وضوح الرؤية الناتج عن التحليل السابق يعنى أن نبصر فى جلاء أين فى تلك الأنسجة التى تم تحليلها مصادر الخطأ، أى الجوانب السلبية التى ينبغى حذفها واستبعادها، وأين فيها موارد الصواب التى ينبغى أن نحاكيها، أو أين

---

(١) راجع : تجديد الفكر العربى، ص ١٤.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

نزوة الهوى ؟، وأين حكم العقل، وهنا لابد من "غربلة" الخليط، و "إبعاد" الحصى عن الغلال، وهى خطوة منهجية عرفها بيكون ومل، وعرفها قبلهم الفقهاء والأصوليون، ضمن طريقة "السبر والتقسيم"، أو "الحصر والإبطال"(١) ، و "الحصر" يعنى تقسيم الموضوع، لإيضاح أى قسم من الأقسام يسوغ لنا قبوله، وأى قسم يسوغ لنا رفضه، والإبطال وهو المراد بالسبر، أى إبطال أو حذف، أو استبعاد ما لا يصلح من العناصر. وقد مارس مفكرنا هذه الوظيفة المنهجية فى تعامله مع التراث ومع حضارة العصر.

٤- **الانتخاب** : ترتبط مرحلة الانتخاب بمرحلة الحذف والاستبعاد، لكل سلب يتضمن ايجاباً، فإلى جانب ما تم استبعاده، هناك ما تم الابقاء عليه وهو الذى يمثل موضوع وظيفة الانتخاب، والانتخاب يقتضى التمييز بين الأصيل وغير الأصيل، والأصيل فى كل من الثقافتين العربية والغربية هو ما كان ينشده مفكرنا ليمثل الأصالة والمعاصرة معاً، من هنا قام مفكرنا بانتخاب عناصر الأصالة على مستويين : مستوى الأنا فى بحثها عن أصالتها التى تمثل ديمومة الهوية الثابتة عبر تاريخها الممتد. ومستوى الأنا وعلاقته بالآخر قديماً وفى عصرنا الراهن. من هنا كان استقراء زكى نجيب محمود لحركة الأنا مع ذاتها من جهة، ومع الآخر من جهة ثانية.

والانتخاب والاستبعاد يكونان معاً "السبر والتقسيم"، أو "الحصر والإبطال"، عند الفقهاء والأصولين.

---

(١) راجع فى ذلك : - السيوطى : الاتقان فىعلوم القرآن، مطبعة البابى الحلبى، القاهرة، ط ٤، سنة ١٩٧٨، جـ ٢، ص ١٧٣.
- محمد أبو زهرة : المعجزة الكبرى القرآن، دار الفكر العربى، ص ٣٧٨، وتاريخ الجدل، ص ٦٧.
- راجع : د. على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، دار الفكر العربى، سنة ١٩٤٧.
- د. فاطمة إسماعيل : القرآن والنظر العقلى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، سنة ١٩٩٣، ص ١١٩.
- أيضاً : د. ماهر عبد القادر محمد على : المنهج العلمى عند علماء العرب، مجلة معارف إنسانية (٨)، ط أولى، سنة ١٩٩٥، دبى، ص ١٠١.

لكن الأمر لا يقتصر على مجرد الاستبعاد والانتخاب من الثقافتين، بل ماذا لو اختلفت العناصر التى تم انتخابها من التراث مع العناصر التى تم انتخابها من حضارة العصر ؟ هنا يتطلب الأمر العبور إلى خطوة أعلى وهى التوفيق.

٥- التوفيق : يعد التوفيق من أهم الوظائف المنهجية لحل إشكالية الأصالة والمعاصرة. فهى الخطوة البنائية الحقيقية، التى تؤدى إلى اكتمال الصورة الموحدة، التى يتم نسجها من خيوط تم تجميعها وضمها جنباً إلى جنب، شريطة أن ندرك أن من الخيوط ما يتشابه بعضه مع بعض، ومنه ما يختلف بعضه عن بعض، الأمر الذى استدعى عملية التوفيق بغية الوصول إلى نسيج متآلف منسجم. وكانت محاولات مفكرنا على تعددها كلها تهدف إيجاد هذا النسيج المتآلف المكون من خيوط من الثقافة العربية، وخيوط من الثقافة الغربية المعاصرة لتتحقق بذلك النهضة العربية. والعلاقة بين الثقافات لا تقوم على التشابه التام، أو الاختلاف المحض، إنما الأمر بينها هو "بين بين"، فهناك عناصر تتفق فيها الثقافة العربية مع غيرها، وهناك عناصر تختلف فيها مع غيرها، ولولا هذا الاختلاف لما كان هناك معنى لمشروعية التوفيق.

وهذا ما يوضحه مفكرنا حين يبرز لنا معنى التوفيق بين ثقافة العربى وبين ما ينقله عن غيره من الثقافات فيقول : "افرض أن ما عندى يمكن الرمز له بالحروف أ ، ب ، ج ، وأن ما نقلته عن الآخرين يمكن الرمز له بالحروف س ، ب ، ج ، فهناك بين ما عندى وبين ما نقلته تشابه فى حرفين هما : ب ، ج ، فلا إشكال فيهما بين أصيل ومنقول، والمشكلة تتركز فى الجزء الباقى. فمهمة الباحث عندئذ أن ينظر فى "س" الوافدة، هل تتعارض مع " أ " تعارضا يستحيل معه أن يتجاورا ؟ أو أن الاختلاف بينهما ظاهرى ولا يمس الجوهر ؟ فإذا كانت الثانية بحثت عن صورة جديدة ابتكرها ابتكاراً، لتضم أ ، س معاً فى فكرة واحدة، فينتج عن هذا كله مخلوق ثقافى جديد، فيه بعض الملامح الأصيلة عندى، وفيه كذلك ملامح جديدة استحدثت بعملية الدمج الذى أجريناه على أ ، س. ولولا هذه الجدة فى التركيبة الجديدة، لما جاز لنا أن نقول عن الفلسفة الإسلامية، حين تناولت الموضوعات التى نقلت عن الفلسفة اليونانية، إنها قد جاءت بشئ جديد فى عروضها، فالتوفيق دمج

للطرفين دمجاً يلد لنا مخلوقاً جديداً، لا هو الطرف الأول كما كان، ولا هو الطرف الثانى كما كان"(١) .

إذن مشكلة التوفيق تنحصر فى عناصر الاختلاف بين الثقافات .. ومفكرنا قد وضع لنا - فيما يتعلق بهذه العناصر المختلفة - احتمالين :

الأحتمال الأول : هل التعارض يُعدّ تعارضاً يستحيل معه أن يتجاورا ؟

الأحتمال الثانى : هل الاختلاف بينهما ظاهرى ولا يمس الجوهر ؟

وأقام مشروعية التوفيق على الاحتمال الثانى، مع ترك الاحتمال الأول دون تعليق عليه مما يجعلنا نتساءل : هل يتغاضى مفكرنا عن هذا الاحتمال قصداً، لأنه لا يوجد فى الواقع مثل هذا التعارض على الإطلاق ؟، أم أنه يتغاضى عنه وهو يعرف فى قرارة نفسه أنه موجود ؟. وهل التجاور بين العنصرين المختلفين يُعدّ دمجاً ؟

فى الواقع أن مفكرنا اكتشف من خلال التحليل - على نحو ما سنبين بعد قليل - أن "التباين قائم على أشده بين تراثنا من ناحية، وما يحيط بنا من ثقافة عصرنا من ناحية أخرى، فالاختلاف بينهما ضارب إلى الأساس"(٢) ، فلم يكن اختلافا ظاهرياً فحسب بل مسّ جوهر الثقافتين العربية والغربية المعاصرة، وهنا ستكون الإشكالية الحقيقية للأصالة والمعاصرة فى عملية "التوفيق"، هل سيكون التوفيق مجرد تجاور ؟ أم سيتم دمج العناصر المختلفة دمجاً يلد مخلوقاً جديداً هو العربى الجديد ؟.

٦- **مرحلة التركيب** : مرحلة التركيب تعنى خلق المركب الجديد، عن طريق دمج العناصر المختلفة فى صورة موحدة متجانسة منسجمة مكونة وحدة عضوية واحدة "لحمتها من هنا وسداها من هناك فإذا هو نسيج موحد عربى ومعاصر"(٣) فى آن واحد، وبهذا النسيج الموحد تكتمل صورة الحق أى صورة العربى الجديد التى رسمها زكى نجيب محمود بقلمه ليصلح بها فساداً واقعاً يعيشه العربى الراهن.

(١) رؤية إسلامية، دار الشروق، ط ٢ سنة ١٩٩٣، ص ص ٢١٠-٢١١.
(٢) قصة عقل، ص ٢٢٧، وكتاب ثقافتنا فى مواجهة العصر يؤكد هذا المعنى.
(٣) تجديد الفكر العربى، ص ١٤.

تلك كانت الوظائف المنهجية المجردة من عناصرها المادية. وننتقل إلى الممارسات المنهجية التى تمثل المحتوى المادى الذى يملأ هذا الإطار الصورى.

ثانياً : الممارسات المنهجية :

تمثل الممارسات المنهجية المضمون المادى لإطار الأصالة والمعاصرة، فبعد أن وقفنا على الهيكل الصورى للوظائف المنهجية التى عالج بها مفكرنا إشكالية "الأصالة والمعاصرة"، نحاول الآن إبراز محتويات هذا الهيكل الصورى من خلال محاور ثلاثة هى: الحاضر، والماضى، والمستقبل استناداً إلى القسمة المنهجية الشهيرة التى تقسم المنهج إلى جانبين متكاملين - هما فى حقيقتهما وحدة واحدة - وهما : الجانب السلبى والجانب الإيجابى.

أما الجانب السلبى : فيشمل جوانب من الماضى والحاضر معاً؛ باعتبار أن فى التراث ما لابد أن نطمسه ليموت، وفى الحاضر العربى ما لابد أن يتغير، وفى الحضارة المعاصرة ما لابد أن يترك. ليصبح هذا الجانب السلبى إجابة عن أسئلة الاستبعاد التى يطرحها مفكرنا حين يسأل : ماذا نحذف من الثقافة العربية ؟ وماذا نترك من حضارة العصر إلى جانب وضعنا الراهن الذى هو فى عمومه سلب، وفكرة السلب التى تحدد بوضوح ما ينبغى أن نتركه ؟ هى بذاتها تتضمن ما ينبغى أن نأخذه، والعكس صحيح أيضاً، فكل سلب يتضمن إيجاباً، وكل إيجاب يتضمن سلباً.

أما الجانب الإيجابى : يشمل أيضاً الماضى والحاضر والمستقبل : الماضى الذى هو تراثنا فيه أصالتنا وهويتنا التى ينبغى أن تسرى فينا روحها لتصنع تاريخنا الممتد. كما يشمل "حاضر" الثقافة الغربية ثقافة العصر، وفيها ما لابد أن نأخذه منها، لنواكب عصرنا ونسايره ونشارك فيه.

ومن هذا الماضى الأصيل، والحاضر المعاصر تتكون صورة العربى الجديد، وهى صورة للمستقبل باعتبارها هدفاً وغاية يرسمها زكى نجيب محمود "لما ينبغى" أن يكون عليه حاضرنا غداً، فهى تمثل الأمل المنشود الذى يمكن أن نسترد به مكاننا ومكانتنا فى حضارة العصر.

وفى هذا الجانب الإيجابى نجد إجابات عن أسئلة الانتخاب وأسئلة التوفيق والتركيب، وهى أسئلة متفرقة يطرحها مفكرنا فى كثير من كتبه، ثم جمعها فى سؤال مركب يجمع فى طياته مراحل الزمن الثلاث : الماضى والحاضر والمستقبل، التى توازى ثلاث صور مطلوبة ومرغوبة صورة أولى تعبر "عما كان" من الماضى ويصلح لنا، وصورة أخرى تقف عند "ما هو كائن" فى عصرنا الراهن وصورة ثالثة "لما ينبغى" أن يكون وهو ما نأمله فى مستقبلنا القريب، فيقول مفكرنا معبراً عن هذا المعنى : "سألت نفسى ذات لحظة متأملة: ترى ما الذى تميزت به الحياة الفكرية العربية فى قرونها الأولى ؟ وإلى أى حد تغيرت هذه الحياة الفكرية فى عصرنا الراهن ؟ وعلى أى صورة نتمنى لها أن تكون ؟"(١) .

وغنى عن البيان أن الوظائف المنهجية المشار إليها تتغلغل فى الممارسات المنهجية بجانبيها السلبى والإيجابى، بصورة تتنوع فى الدرجة والنوع معاً بحسب مقتضى الحال.

١- الجانب السلبى :

لقد كان زكى نجيب محمود – فى جميع مراحل تفكيره – مثل معظم الفلاسفة الذين اهتموا بقضية المنهج – أمثال سقراط، والغزالى، وديكارت، وبيكون، وغيرهم – الذين يحرصون أشد الحرص قبل إقامة بناء معرفى جديد أن يطهروا الأرض من معوقات هذا البناء، فيقتلعون الخطأ من جذوره ويزيلون العقبات التى تعترض الطريق والتى "تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما فى الدنيا من أغلال وأصفاد"(٢) فقد رأى أنه من العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً، أو ما يشبه النهوض قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود لتنطلق نشيطة حرة نحو ما هى ساعية إلى بلوغه، لأنه لا بناء إلا بعد إزالة الأنقاض، وتمهيد الأرض، وحفر للأساس"(٣) وانطلاقاً من هذا المعنى وقف مفكرنا وقفة مع التراث (وهو أحد أركان المعادلة أو المشكلة الأساسية) ليرى ما الذى نتركه من التراث؟.

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ١٣٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٦، وقصة عقل، ص ٢١٦.

ومن الجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن زكى نجيب محمود لم يكن على رأى واحد محدد فيما يتعلق بموقفه من التراث.

ففى مرحلة الوضعية المنطقية، رأى ضرورة أن نبتر التراث بتراً، ونعيش فى عصرنا علماً وحضارة، ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم(١) وتلك وقفة قلّد فيها هيوم ورأى أن نقذف بالتراث فى النار. لكنه عاد ووقف وقفة ثانية رأى فيها أن نجعل من بعض التراث مادة للتسلية فى ساعات الفراغ(٢) ، ومن بعضه الآخر ما يستحق أن نحاكيه لما فيه هويتنا وشخصيتنا وجذورنا التى بغيرها تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها(٣) .

ويتلخص الموقف من التراث فى مرحلتين هما :

١- مرحلة رفض فيها سلطة التراث "على الإطلاق"، فكانت هذه المرحلة ثورة على التراث كله. وهى مرحلة الوضعية المنطقية.

٢- مرحلة رفض فيها "السلطة المطلقة" للتراث على أساس أن الثورة ينبغى أن تكون على جانب واحد من التراث لصالح جانب آخر، وكانت هذه هى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية، وهى مرحلة الأصالة والمعاصرة التى فرّق فيها بين ما ينبغى أن نتعامل فيه مع التراث باعتباره تاريخاً فحسب، وبين ما ينبغى لنا إحياؤه من التراث ليشكل ديمومة الهوية العربية الثابتة عبر عصورها الممتدة حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

وما يهمنا هنا هو الجزء الذى يثور عليه مفكرنا وهو ما يمثل الجانب السلبى، لصالح جزء آخر يمثل الجانب الإيجابى.

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ١٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٤١.
(٣) راجع عوامل التغير فى وقفته، المصدر السابق، ص ١٣ فما بعدها.

- الجانب السلبى فى التراث :

يذكر مفكرنا ثلاثة عوامل كانت موجودة فى تراثنا العربى، وما زالت تعمل فينا حتى يومنا هذا كأبشع ما يمكن أن تعمله الأغلال والقيود والعقبات، وأهمها :

أ - احتكار الحاكم لحرية الرأى :

أى أن يكون صاحب السلطة السياسية، هو فى الوقت نفسه صاحب "الرأى"، الذى لا رأى بعده، ولا قبله، وهو ما أطلق عليه مفكرنا "أسّ البلاء فى مجال الفكر هو أن يجتمع السيف والرأى الذى لا رأى غيره فى يد واحدة"(١) .

فطبيعة الفكر الحر، أن يعبر الناس جميعهم بحرية عن رأيهم، وأن يكون بينهم جوار متعادل الأطراف، لا يأمر فيه أحد أحداً، ولا يطيع فيه أحد أحداً إلا بالحق، فالحق أحق أن يتبع ولا رجحان للماضى على الحاضر، ولا رجحان للموتى على الأحياء، ولا تفضيل لطائفة من الأحياء على طائفة أخرى حتى لو كان خليفة المسلمين. ولما كان مفكرنا يقف هنا عند الجوانب السلبية من التراث، وهو الجزء الذى يدعو إلى طمسه ليموت، فاختار من النماذج الواقعية ما يعبر عن مأساة حرية الفكر بسبب اجتماع السيف والرأى فى يد الحاكم، فيُقتل المفكر لرأى أعلنه أو حتى لم يعلنه، كما فعل الخليفة المهدى مع بشار الشاعر(٢) ، وكما حدث أيضاً فى مأساة الحلاج المتصوف، ومع الفقهاء ومنهم: أحمد بن حنبل، وبشر بن الوليد، ومع المفكرين أمثال : الجعد بن درهم، وابن المقفع وغيرهم. وهذه نماذج اختارها مفكرنا جميعها لتدل على جبروت الحاكم واحتكاره لحرية الرأى والتفكير(٣) .

ب - سلطان الماضى على الحاضر :

من معوقات التجديد - عند مفكرنا - أن يكون للسلف سلطة مطلقة علينا، فنجعل للماضى قداسة وعصمة من الخطأ تكون بمثابة السيطرة الكاملة التى يفرضها الموتى على

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٣٣.
(٢) راجع : المصدر السابق، ص ٣٤.
(٣) راجع : المصدر السابق، ص ص ٣٤-٤٦.

الأحياء؛ فنميل إلى الدوران فيما قاله السلف وأعاده، دون أن نضيف ما يعبر عن وجودنا وفكرنا نحن(١) .

وسيطرة الماضى على الحاضر، هى نوع من الوهم الذى يخلقه الإنسان لنفسه، وهو ما أطلق عليه فرنسيس بيكون "أوهام المسرح"، وقد اختار بيكون صورة "المسرح" ليكشف بها ما يعنيه إذا ما زعم لنا أن للموتى تأثيراً قوياً فى نفوسنا، يكاد يلهينا عن حقائق الأمور بما يحدثه فينا من الإيهام، فيحول دون تقدم الفكر أو تغير أوضاع الحياة حين تسدل الستار بين الإنسان وبين ما جاء به العلم والمعرفة من حقائق.

لذلك يرى مفكرنا ضرورة الاستفادة من الماضى بما يصلح ويفيد حاضرنا الراهن ومستقبلنا معاً، أى أن تقويمه للقديم يتم بناء على ما يحققه لنا من منفعة إذ يقول "إن تقويم القديم بأكثر من قيمته النفعية ... يقف فى سبيل سيرنا عقبة تحول دون التقدم نحو ما نريد أن نتقدم نحوه من تغيير للفكر وتبديل لأوضاع الحياة، فما أسرع ما يتحول الأمر عند الإنسان من إعجاب بالقديم إلى تقديس له يوهمه بأن ذلك القديم معصوم من الخطأ، فعندئذ تتسدل الحجب الكثيفة بين الإنسان وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات فى العلم والمعرفة"(٢) .

ولن يجدى القديم عندما ينحصر فى الشروح، وشروح للشروح، وتعليق، وتعليق على التعليق، ولن تجدى طريقة القدماء فى التعلم والتعليم، حين تنحصر فى"التلقن" و "التلقين"، فنقول : "تلقن" من فلان وفلان من المشايخ، و "أذنوا له بالتلقين"، فقد عنى العرب فى تراثنا – وما نزال فى إثرهم نعنى – بعمليتى "التلقن" و "التلقين"؛ لأنها هى عندنا – سلفاً وخلفاً على حد سواء – التعلم والتعليم(٣) .

ومفكرنا إذ يرفض سلطة الماضى على الحاضر، فهو يرفض تلك السلطة المطلقة للتراث، ويدعو إلى الثورة على جانب من التراث لصالح جانب آخر ينبغى أن نعمل على إحيائه، على نحو ما سنبين بعد قليل.

---

(١) راجع : قصة عقل، ص ٢١٦.
(٢) تجديد الفكر العربى، ص ٥٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٧.

جـ - تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات :

أما ثالث العوامل المعوقة لتقدمنا، والمقيدة لعقولنا، ذلك الميل الشديد نحو أن تكون قوانين الطبيعة لعبة فى أيد نفر يطلق عليهم "الصالحين"، حيث ينصرف "صلاحهم" نحو تعطيل قوانين الطبيعة إذا شاءوا ذلك، عن طريق ما يقومون به من خوارق وكرامات، ولا يقتصر تصديق مثل هذه الأمور على عامة الناس، بل المثير للعجب أن يحدث هذا بين العلماء أنفسهم الذين يتركون معاملهم التى يمارسون فيها التفكير العلمى، ليعيشوا فى عالم آخر يستمعون فيه فى نشوة وسعادة إلى أحاديث الكرامات والخوارق، وما يُحكى عن أصحاب الصلاح والتقوى، وكأن الله تعالى يرضيه أن تكون سنته فى كونه لهواً وعبثاً لمن يمارسون السحر والشعوذة والخرافة، فيربطون الظواهر بالجن والعفاريت، ولا يردون الأحداث إلى أسبابها الطبيعية، ومن ثم فإننا فى حياتنا الثقافية وكأننا مازلنا فى مرحلة السحر التى تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية، ولولا علم الغرب وعلماؤه، لتعرّت حياتنا الفكرية على حقيقتها، فإذا هى حياة لا تختلف كثيراً عن حياة الإنسان البدائى فى بعض مراحلها الأولى(١) .

وهكذا وقف مفكرنا عند جزء من التراث، وهو غالباً ما يسود فى عصور الضعف، وهو مازال يفعل فينا ما فعله بالسلف، هذا الجزء من التراث دعا إلى طمسه وموته، لكى نميز بين ما نحييه من التراث ليحيا بنا ونحيا به.

صور سلبية فى حاضر الفكر العربى اليوم :

هناك الكثير من الجوانب السلبية التى نعيشها فى حياتنا المعاصرة اليوم، ذكرها مفكرنا فى كثير من مؤلفاته إن لم يكن فى جلها - وهو إذ يركز على هذه الجوانب السلبية، ليؤكد على ضرورة التخلص منها إيماناً منه بأنه "لن يكمل للمواطن العربى الجديد كيانه، إلا إذاأضاف إلى نفسه صفات، وتخلى عن صفات، وليس الجانب السلبى هنا بأقل قيمة من

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ٦٠-٦١، وأفكار ومواقف، ص ٣٣٧.

الجانب الإيجابى، بل قد يكون التخلى عن الصفات المعوقة أبلغ أثراً من إضافة الصفات المرغوب فى إضافتها"(١) .

ويذكر مفكرنا سلسلة خصائص ينبغى لها أن تقتلع جذورها من تربتنا الثقافية، قبل أن يتاح لنا استنباط زرع جديد. وتلك الخصائص تترابط حلقاتها، فإذا سلّمت بالأولى، كان لزاماً أن تسلم بالثانية فالثالثة فالرابعة.

وأولى هذه الحلقات وأعمقها جذوراً وأكثرها فروعاً، هى تلك الخاصية القائمة على ثنائية سلبية انشطارية حادة بين السماء والأرض، بين الخالق والمخلوق، بين المثال والواقع، بين الآخرة والدنيا، بين المنقول والمعقول، بين الغيب والشهادة، بين الروح والجسد، هذه كلها ظلال من موقف واحد وحقيقة واحدة، ونظرة العربى فى عصور الضعف ترى أن العلاقة بين الطرفين ليست قائمة على التبادل بالأخذ والعطاء، بل أن السماء قد أمرت وعلى الأرض أن تطيع، الخالق خطّ وخطط وعلى المخلوق أن يقنع بالقسمة والنصيب، والمثال سرمدى ثابت، والواقع يقسر نفسه على بلوغه، وإذا تعارضت الآخرة والدنيا، كانت الآخرة أحق بالاختيار، وإذا تناقض المنقول مع المعقول، ضحينا بالمعقول ليسلم المنقول، إنها وقفة العربى فى عصور الضعف والظلام حين يعيش داخل الهيكل البنائى ذى ثلاث درجات، السماء والأرض وبينهما الإنسان، والمهم كيف تكون حركة الإنسان داخل هذا الإطار، فى عصور الضعف يخيل للإنسان "إذا اتجه إلى السماء بقلبه كان عليه أن يدير ظهره إلى الأرض وما عليها، وأما إذا اختار أن يتجه بعناية نحو الأرض، كان فى ذلك إغفال منه نحو السماء، وبعبارة أخرى، فإن الإنسان لا يستطيع الشخوص ببصره نحو السماء ونحو الأرض فى آن معاً، لأنه إما أولى وإما آخرة، إما دنيا وإما دين، كأن الطرفين ضدان لا يجتمعان فىّ إنسان"(٢) .

تلك هى رؤية العربى فى عصور التخلف، وهى صورة تعكس الفهم الخاطئ لحقيقة العلاقة بين الأطراف حين تقوم على ثنائية انفصالية بين "إما ... وإما"، ويلزم عن هذه

---

(١) تجديد الفكرى العربى، ص ٢٩٣.
(٢) أفكار ومواقف، ط أولى، سنة ١٩٨٣، ص ٣٣٩.

الثنائيـة أن تكـون العلاقـة بيـن الحـاكم والمحكـوم، علاقـة انفصاليـة أيضـاً. فالحـاكم مطلـق السلطان، والمحكوم معدوم الحـول والحيلـة، وتنعكس العلاقـة السـلبية نفسـها أيضـاً علـى الصورة الكونية التى تمثل الحلقة الثانية، حين تنهدم ضـرورة القوانيـن فـى الطبيعـة، وتبـتر الروابط بين الأسباب ومسبباتها، بين الوسائل وغاياتها، وليقل العلم ما أراد، لكن يظل الحكم الحاسم للمشيئة الإلهية آخر الأمر.

- كما تنعكس أيضاً الثنائية الحادة على الصورة التى تكون حياة الإنسان فى مجتمعه - وهى الحلقة الثالثة - فتعلو الإرادة على الفكرة، وتسبق قـوة الجـاه رجحـان الحـق، وفـى مجال الأخلاق، تصبح الفضيلة واجبات مفروضة سواء حققت سعادتنا أم أدت إلى شـقائنا ؟ وبات الفن شكلاً بغير مضمـون، انعكاساً لتلـك النظـرة التـى تعلـى مـن شـأن الخـارج علـى حساب الداخل، وتجعـل الأولويـة لطـرف علـى آخـر، لسـلامة الشـكل علـى حسـاب حيويـة المضمون.

هذه كلها - فى رأى مفكرنا - جذور يجب أن تقتلع من أصولها، إذا أردنـا للمواطـن العربى أن يولد من جديد، فإذا ما خلت التربة من هذه الشوائب، بذرنا بـذوراً أخـرى لتنبـت لنا نبتاً آخر[١] .

وهكذا أراد مفكرنا أن يقتلع تلك الثنائية الانفصاليـة السـلبية فـى مقـابل ثنائيـة إيجابيـة سيدعو إليها على نحو ما سنبين بعد قليل.

غير أنه تجدر الإشـارة هنـا أن مفكرنـا حيـن رفـض الثنائيـة الانشـطارية الحـادة، أو الثنائية السلبية المذمومة القائمة على الانفصال بين الطرفين، فى مقابل ثنائية إيجابية تعاونية محمودة، فإنه لم يستطع الفكاك من بعض العناصر المشتركة بين النوعين بخاصة ما يتعلـق بالأخلاق والفن، فالأخلاق قائمة على الواجب لاشك فى ذلك. والفن يهتـم بالشـكل أكـثر مـن المضمون، والأهم من ذلك أنه لم يستطع الفكاك من تلـك الثنائيـة المنهجيـة التـى تقـوم علـى الفصل الحاد بين منهج الحدس ومنهج العقل علـى نحـو مـا سنبين بعد قليل.

---

(١) راجع : تجديد الفكر العربى، ص ص ٢٩٣-٢٩٩.

٢- الجانب الإيجابى :

بعد التخلص من عوامل الضعف فى كياننا ورؤانا وهو ما يمثل الجانب السلبى، يأتى الجانب البنائى الإيجابى الذى نبدأ فيه بإرساء عناصر القوة.

وتشمل عناصر القوة ما يتم انتخابه من التراث والعصر معاً، لذا كان لابد أن تبدأ التعادلية عند زكى نجيب محمود بدعوته للمعاصرة، ثم يعقبها دعوة للأصالة والمعاصرة معاً.

أولاً : دعوة للمعاصرة :

تتأسس الدعوة للمعاصرة هنا على أساس انتقاء عناصر القوة فى حضارة العصر، وهذا يختلف عما سبق أن دعا إليه مفكرنا فى مرحلة الوضعية المنطقية، حين أكد على ضرورة "اصطناع حضارة الغرب وثقافته بحذافيرها، لعلنا نبلغ بها ما بلغوه من علم وسلطان"(١) ، وقامت دعوته – فى ذلك الوقت – على "افتراض" أن ما أدى إلى حضارة العصر، يلزم أن يؤدى بالضرورة إلى النتيجة نفسها عند العربى إذا ما أراد أن يلحق بحضارة العصر، فما أفلح به صانعوا الحضارة هو نفسه ما نفلح به نحن، لكن ما أدى إلى قيام الحضارة الأوربية هو مركب ثقافى ضخم، ولا أمل لنا فى حياة فكرية معاصرة إلا إذا عشنا فى عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم، بل ذهب به الأمر إلى أن نأكل كما يأكلون، ونجدّ كما يجدّون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون، ظناً منه أن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها بلا نزاع، وإما أن نرفضها، وليس فى الأمر خيار بحيث ننتقى جانباً ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال(٢) .

وهكذا صاغ زكى نجيب مشكلة المعاصرة فى "إما ... أو"، إما أن نقبل الحضارة كلها، وإما أن نرفضها كلها، فالقضية كانت عنده محسومة لصالح المعاصرة ضد الأصالة، أى لصالح أحد الطرفين ضد الآخر.

---

(١) قصة عقل، ص ٢٢٥.
(٢) تجديد الفكر العربى، ص ١٣.

لكنه مع بداية الستينات تغيرت وقفته من الحسم إلى "التوفيق"، أو من "التطرف" إلى"الاعتدال". فلم تعد القضية "إما ... أو"، بل باتت "هذا ... وذاك" معاً، أو بعض من هذا، وبعض من ذاك، وذلك لأنه أدرك أن هناك فرقاً بين الثقافة والحضارة، أو بالأحرى بين الثقافة والعلم، فالثقافة خلاف العلم حيث تستمد مضمونها من خصوصية أصحابها ومبدعيها، ومن ثم يتغير لونها ومزاجها ومذاقها من شعب إلى شعب، أما العلم فلا خلاف عليه بين شعب وآخر(١) فهو مشترك إنسانى عام.

والجديد الذى استحدث فى موقف مفكرنا هو أن العلم وحده لم يعد يكفى على ضرورته وحتميته لقيام حضارة عربية، بل من الضرورى والحتمى أن أحافظ على هويتى العربية، ورغم ذلك فالمحافظة على الهوية العربية فحسب لا تكفى لمواجهة العصر، لأن المقاومة التى تجعل إحياء الدين وغيره من مقومات التراث محورها الوحيد هى مقاومة سلبية، قد تصلح لمرحلة النهوض الأولى، أما المراحل التالية لابد أن يضاف إليها مقاومة إيجابية قوامها الأخذ عن القوى مصادر قوته(٢) .

وبالتالى انحصرت المعاصرة فى كونها أصبحت تشكل جانباً واحداً من جوانب الوقفة الجديدة بعد أن كانت تشكل الوقفة كلها فى مرحلة الوضعية المنطقية. وأصبحت الأصالة تشكل الجانب الآخر. واستلزم الأمر – فيما يتعلق بالمعاصرة – ألا نقبل من حضارة العصر وثقافتها كل ما تأتى به أو تهب به علينا كالأعاصير العاتية، بل ينبغى أن نقف وقفة انتقاء واختيار. وجاءت هذه الوقفة نتيجة لذلك الموقف الجديد عند مفكرنا ذلك الموقف الذى تأسس على التفرقة بين ما هو عام بين الناس جميعهم وهو العلم، وما هو خاص بكل أمة على حدة، والمعاصرة وسيلتها الوحيدة هى "العلم ثم العلم، ثم لا ثم بعد العلم، العلم هنا بمعناه الطبيعى، فحياة الإنسان المعاصر يقظتها فى دراسة العلم الطبيعى وتطبيقاته، ونعاسه الحالم فى رحاب الأدب والفن"(٣) ولما كان الأدب والفن هو من الخصوصيات فالأمر اقتضى الجمع بين ما هو عام وما هو خاص، ما هو معاصرة وما هو

(١) حصاد السنين، ص ٨٠.
(٢) هموم المثقفين، ص ١٠٧.
(٣) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٨٧.

أصالة،وترتب على هذه الوقفة الجديدة موقف جديد يتعلق بمقومات الحضارة، فلم يعد العلم فحسب هو العنصر الوحيد والمقوم الأول للحضارة، بل أصبح الدين والعلم والفن (بما فيه الفن الأدبى) من أهم المقومات الحضارية(١) ، وهذا الرأى جاء نتيجة دراسة لمقومات الحضارة الإسلامية المؤسسة على الدين والعلم معاً.

ولما كان الدين الإسلامى يدعو إلى العلم، وإعمال العقل، والحضارة الإسلامية نفسها قامت على إعمال العقل فى ميادين متعددة، فإن عصرنا وحضارته لم يشذ عن القاعدة التى سارت عليها الحضارة الإسلامية بل الحضارات فى سائر العصور، حين جعلت الأساس هو العقل الذى يوجه فاعليته إلى ميادين تختلف من عصر إلى عصر، وميدانه اليوم هو العلوم الطبيعية التى تتمثل فى أجهزة تجسد الفكرة العلمية، حتى أصبحت الأجهزة هى لغة العلم فى عصرنا عصر التكنولوجيا، ولذا كان لزاماً على المجتمع الذى ينشد التقدم أن يلقى زمامة إلى العقل فى صورته العصرية أى أن يوجه فاعليته نحو العلوم الطبيعية وأجهزتها، وأن يجعل منهاج تلك العلوم منهاجاً له فى أى ميدان يتاح له النظر فيه(٢) .

لذلك كان تأكيد مفكرنا على أن العلوم الطبيعية ومنهاجها فى النظر، هو الذى يميز عصرنا، بل هو الذى يخلع على عصرنا القائم لونه الخاص، ومن هنا كانت دعوته لمن أراد العيش متآلفاً مع عصره، لا مندوحة له عن أن يجعل "رؤيته" العامة للحياة ومواقفها ومشاكلها مؤسسة على المنهج العلمى.

من هنا كان دائم التأكيد على أن "أوضح ما يميز العصر هو العلم وتقنياته، هذا أمر لم يعد محلاً لاختلاف"(٣) وأن الحضارة العصرية، حضارة علمية، إلى أقصى حدود العلم، والعلم عقل من أصله إلى فرعه(٤) .

---

(١) حصاد السنين، ص ١٣٤.
(٢) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٢٠٢.
(٣) هذا العصر وثقافته، ص ٨.
(٤) مجتمع جديد أو الكارثة، ص ١٠.

والثورة الفكرية التى طالب بها مفكرنا هى ذاتها الثورة التى ثارت بها أوروبا على قديمها حين تناولت فى عصر نهضتها البناء العقلى الذى كان سائداً قبل ذلك، تناولته من أساسه، فاستحدثت لنفسها منطقاً جديداً(١) .

لذلك دعا مفكرنا بكل قوته إلى ضرورة أن يكون "العقل" بمنطقه الصارم صاحب الكلمة الأخيرة فى كل مسألة لا تقع بطبيعتها فى مجال الحياة الشعورية الخاصة بالأفراد، على أن نميز بين الحياة الشعورية الداخلية الخاصة بأصحابها كما يعيشونها، وبين أن تخضع تلك الحياة الشعورية نفسها للنظرة العلمية ولأدوات المنهج العلمى كما يحدث فى حالة النقد الأدبى.

ولما كان مفكرنا يؤكد على أن المعاصرة بالنسبة للعربى الجديد تعنى استخدامه للمنهج العلمى فى كافة ميادين الحياة، فإنه أكد فى هذه المرحلة على الفلسفة العملية لأن عصرنا هو عصر "العلم" المقترن "بالعمل"، وأن فلاسفة العصر على اختلافهم منصرفون بكثير من عنايتهم نحو تحليل العلاقة بين العلم والعمل تحليلاً ينتهى ببعضهم إلى القول بأن العلم والعمل موصول أحدهما بالآخر، وينكرون أشد الإنكار ما يسمى "بالعلم النظرى" الذى لا صلة له بالتطبيق، ويطلبون من العلماء إذا حددوا مصطلحاتهم العلمية، أن يحددوها بما يسمونه "تعريفاً إجرائياً"، أى أن يحددوها بالجوانب العلمية التى تنطوى عليها تلك المصطلحات، ومن ثم فإن وجود ألفاظ فى لغتهم لا تشير إلى مثل هذه "الإجراءات" العملية تعد غير مشروعة من الناحية العلمية، ومفكرنا إذ يؤكد فى هذه المرحلة على أن عصرنا عصر "العلم"، و "العمل"، فالعلم هو العلم الطبيعى، و "العمل" هو تطبيق العلم بالأجهزة التقنية على اختلاف مجالات العلوم وتطبيقاتها(٢) .

---

(١) مجتمع جديد أو الكارثة، ص ٢٠.

(٢) تجديد الفكر العربى، ص ص ١٧٩-١٨٠.

ثانياً : دعوة للأصالة :

تمثل الدعوة للأصالة الشق الثانى من الجانب البنائى عند مفكرنا، فى هذه الدعوة لابد من انتقاء عناصر القوة فى التراث، لكن ذلك الأمر يتطلب معرفة كيف نتعامل مع التراث ؟ لكى نميز بين ما نأخذه وما نتركه منه.

يرى مفكرنا أن هناك "مغالطة منطقية" عجيبة أحدثت لنا البلبلة فى موضوع "التراث" وموقفنامنه فى عملية التحديث. وتلك المغالطة المنطقية توهمنا بأن "التراث" كتلة واحدة، إما أخذتها وحملتها، وإما تركتها، لكـن الأمـر بعيد تماماً عن هذا التصـور الوهمـى العجيب، فالتراث عالم أوسع من المحيط، وهناك - فيما يتعلق بهذا التراث - ثلاث حقـائق لا يرتـاب فيها مرتاب :

الأولى : أن ذلك التراث موجود أردنا أم لم نرد.

الثانية : يستحيل على فرد أن يحيط بهذا الموجود كله.

الثالثة : الفرد الواحد فى حالة الاختيار يجمل به أن يختار شيئاً يتفق وميلـه، حتـى يتـم فـى شخصه تواصل بين الماضى والحاضر[١] .

وبناء عليه فإن إحياء التراث يعنى مجموع ما قد حصله المحصلون الذين اختاروا ما اختاروه، لا ليعـاد طبعـه بـل ليصبـح حياً ينخـرط مـع غيره فـى أجـزاء المعرفـة الموجهـة للإنسان فى سلوكه[٢] .

وعلى ذلك يرى مفكرنا إن إحياء "التراث" يُنظـر إليـه مـن زوايـا الأفـراد كـل حسـب تخصصه وحسب اهتمامه بما يساهم فى الحركـة الموجهـة للحـاضر. فـتزول بذلـك "الكليـة" الوهمية التى تجعل من التراث كله موضوعاً واحداً يحمله كل فرد علـى حدة. وعلـى ذلـك فالعربى فى ممارسته لحياته فى عصره عليه أن يختار مـن تـراث السـلف مـا يعينـه روحـاً وعقلاً فى حياته بلا تكلف ولا افتعال[٣] ، وهذا هو المعنـى ذاتـه، أو المعيـار الـذى وضعـه

(١) عربى بين ثقافتين، دار الشروق، ط أولى، سنة ١٩٩٠، ص ٤١١.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ص ٤١٢.

مفكرنا لزوايا النظر ولطريقة النظر إلى التراث حينما أراد أن يحيى هذا التراث بما يخدم تخصصه واهتمامه وموضوعه الذى يبحثه، فرأى أن الحاضر هو الذى يفرض علينا "الصورة" التى نختارها من الماضى، طبقاً لموازين العصر نفسه، فلكل "عصر موازينه التى يفرق بها بين المهم وغير المهم، وبالتالى فهى موازين لما لا يحق للناس أن ينسوه، وما يجوز لهم أن يهملوه"(١) .

وعلى ذلك فالصورة التى ننظر بها إلى الماضى نحن الذين نرسمها طبقاً لموازين العصر، وكلما تتغير صورة العصر وموازينه واهتماماته ووجهات النظر فيه، تتغير حتماً صورة الماضى التى نقدمها، ومن هنا فالحاضر هو الذى يسيطر و "يوحى بالطريقة التى أصنع بها الماضى ليصبح ماضينا حافزاً على مزيد من حيوية ونشاط"(٢) ،وهادياً فى معالجة مشكلاتنا الحاضرة. وليس الحاضر يفرض نفسه على الماضى فحسب؛ بل على المستقبل أيضاً، لأنه يشير إلى الطريقة التى أخطّ بها الطريق إلى المستقبل الذى أتصوره على أساس مشكلاتنا الحاضرة أيضاً. من هنا كان الترابط الوثيق بين الماضى والحاضر والمستقبل على أساس حرية الفرد المسئولة عن عملية الاختيار التى يتحكم بها فيما يأخذه وما يتركه بناء على تصوره للمستقبل لا على تصوره للماضى لذلك يقول مفكرنا : "إننا بإزاء الماضى أمام أكوام مركومة من مواد البناء، فنتقدم منها، ونأخذ منها ما يحلو لنا أن نأخذه، ثم نقيمه فى البناء الذى يحلو لنا أن نقيمه لأنفسنا، على حين إننا بإزاء المستقبل نحفر القنوات التى يتسرب فيها الحاضر على نحو ما نريد له أن يتسرب، لتتكون الصورة التى نحب لها أن تكون"(٣) .

إذن الماضى والحاضر والمستقبل جميعهم من صنعنا، وهذا الصنع يجئ نتيجة لاهتمامنا نحن، وهذا الاهتمام مقيد بمشكلات الحاضر التى تفرض نفسها على الفكر الفعّال.

---

(١) مجتمع جديد أو الكارثة، ص ٧٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٧٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٧٠.

لذلك يرى مفكرنا أن الوقفة الصحيحة إزاء الماضى أى التراث الموروث هى "أن نعيد قراءته لنصنعه من جديد صنعاً يتطلبه العصر، فلا نحن تمسكنا به فى جمود، ولا نحن أهملناه وإن شئت تمسكنا به وأهملناه بضربة واحدة"(١) .

تلك هى المرونة والحيوية والفاعلية التى تبث فى التراث حياة جديدة دائمة الحركة والتطور، "فالموروث عن الأسلاف هو لنا بمثابة نقاط ابتداء، نبقى بعضها ونحذف بعضها بحسب ما تقتضيه حياتنا العصرية"(٢) . إذن ما الذى ينبغى أن تمسك به من التراث طبقاً لما تقتضيه حياتنا العصرية ؟ وطبقاً لمعيار المنفعة الذى يأخذ به مفكرنا ليبقى الرباط موصولاً بين الماضى والحاضر والمستقبل، ويبقى المعيار متمثلاً فى مدى ملاءمة التراث لروح العصر وحضارته ؟. وبعبارة أخرى ما هى مواد البناء التى يتقدم زكى نجيب محمود ليأخذها من التراث ويقيمها فى بنائه الجديد طبقاً للصورة التى يحب لها أن تكون ؟

دعوة للمحاكاة :

كانت فكرة "المحاكاة" – معناها ومتطلباتها وما ينتج عنها – هى الفكرة الأم التى مثلت الخط الفكرى الرابط بين العربى القديم والعربى الجديد، وتمثلت الدعوة للمحاكاة فى ضرورة أن يترسم العربى الجديد خطى السالفين. ولا يعنى هذا أن يحيا الولد على نهج والده، بأن تكون المحاكاة قولاً بقول وفعلاً بفعل. فإن ذلك ضرب من المحال – فيما يرى مفكرنا– فالمحاكاة لا تعنى المطابقة التامة بين السابق واللاحق. فهذا لا يحدث على مستوى عالم النبات أو فى عالم الحيوان؛ فكيف يمكن أن نتصور حدوثه على مستوى الإنسان الذى جعله الله مسئولاً عما يفعل، لا يشفع له أن يكون قد جرى فى فعله مجرى السالفين(٣) ، فلا ينبغى أن نتوهم أن المحاكاة تعنى أن حياة العصر يمكن أن تصب بحذافيرها فى قوالب السالفين(٤) ، لقد استوحى مفكرنا معنى المحاكاة من موقفين : الأول من بعض الشروح التى قدمت للنظرية الأرسطية فى الشعر (وفى الأدب والفن جملة) وبخاصة من ذلك الرأى الذى

---

(١) مجتمع جديد أو الكارثة، ص ٧٣.
(٢) تجديد الفكر العربى، ص ١٩٩، أيضاً، قصة عقل، ص ٢١٧.
(٣) قيم من التراث، ص ٥.
(٤) المصدر السابق، ص ٦.

يرى أن الفن "محاكاة" للطبيعة، فتأتى المحاكاة على "أنها محاكاة فى طريقة الفعل والأداء، لا على أنها إعادة وتكرار للنتيجة التى انتهى إليها الفعل والأداء"(١) .

وهكذا يرى مفكرنا ضرورة أن نميز بين طريقة الفعل والأداء، وبين الناتج الذى ينتج عن هذا الفعل والأداء، فالمحاكاة تعنى أن أرى ماذا "تفعل" الطبيعة، وهى تخلق نتائجها "لأفعل" مثلها حين أخلق نتاجى الفنى أو الأدبى ليكون جامعاً للوحدة العضوية من جهة، ويحمل خصائص الكائن الفرد الفريد الذى لا يماثله كائن آخر من جهة أخرى(٢) .

والمثل الآخر الذى استوحى منه مفكرنا فكرة المحاكاة هو جون ديوى حين أراد التجديد فى الفلسفة والمنطق، فميّز ديوى بين "التقليد"، وبين "المحاكاة"، فرأى أن الخروج على نظرية المنطق الأرسطى، هو خروج على تقليد أرسطو، لكنه ليس خروجاً على أرسطو نفسه، بل هو "محاكاة" له واقتفاء بأثره، حين نفهم أن معنى المحاكاة واقتفاء الأثر هو أن نصنع لعصرنا مثل ما صنع أرسطو لعصره(٣) . وكما سأل جون ديوى نفسه وكأنه ن : "ماذا فعل أرسطو لعلم عصره لأفعل مثله لعلم عصرى ؟"(٤) ، وهو سؤال ينبغى أن يسأله كل مفكر فى عصره، فإذا كان أرسطو قد حلّل علوم عصره، ليخرج بمنطق يتفق مع هذه العلوم، "فالأصوب أن "نحاكيه" فى الوظيفة التى أداها لعلم عصره، بأن نؤدى نظيرها لعلم عصرنا"(٥) . وهكذا فهم ديوى أن المحاكاة محاكاة فى الوظيفة والفعل والأداء، فأراد جون ديوى أن يحاكى سلفه أرسطو، وكذلك أراد زكى نجيب محمود أن يتعقب أسلافنا العرب "لنرى ماذا صنعوا تجاه دنياهم، لنصنع نظيره تجاه دنيانا، فعندئذ نحافظ على السمات الأصيلة التى تميزنا، دون أن تقتصر هذه المحافظة على إعادة الناتج نفسه مرة أخرى فى نسخة أخرى"(٦) . إيماناً منه بأن التاريخ لا يعيد نفسه، إذا كان المقصود تفصيلات السلوك البشرى فى مواجهة الأحداث الجارية، وأن مواقف الحياة الجارية كما

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٣٠٥.
(٢) المصدر السابق، ص ص ٣٠٥-٣٠٦.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٠٦.
(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٥) المصدر السابق، ص ٣٠٧.
(٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

يحياها الناس بالفعل لا تتكرر، فكل موقف حياتي على مستوى الفرد أو على مستوى الأمة هو فريد من نوعه[١] . وعلى ذلك فالمحاكاة لها متطلبات وشروط نستخلصها من كتابات مفكرنا فيما يلي :

متطلبات المحاكاة :

أ - التمييز بين الشكل والمضمون :

من أهم متطلبات المحاكاة التمييز بين الشكل والمضمون، الأمر الذى ينعكس على مشكلة الثبات والتغير، ومسألة الألفاظ العامة ومضموناتها، ومن ثم ينعكس أيضاً على الميزان الذى نزن به موضوعاتنا، وطريقة حل مشكلاتنا ... إلخ.

وإذا كان المنطق فى كل عصوره يهتم بدراسة صورة الفكر بغض النظر عن محتواه المادى، فإن مفكرنا هنا كان منطقياً بالدرجة الأولى حين ركز اهتمامه على "صورة" الفكر العربى القديم دون مادته، من هنا كانت قراءاته للتراث من منظور الإطار وهيكل البناء المنطقى وليس من منظور المحتوى المادى للمضمون، لذلك كانت أول قاعدة منهجية، أو فكرة جوهرية سار عليها زكى نجيب محمود فى النظر للتراث، هى فكرة التمييز بين "الهيكل الصورى"، وبين "المحتوى المادى"، تلك الوقفة المنطقية لازمته خلال مراحل تفكيره كلها فى مرحلة الوضعية المنطقية وما بعدها، وفى نص غاية فى الأهمية يؤكد هذا المعنى، حين يرى مفكرنا أننا ينبغى أن نثور على جانب من التراث لصالح جانب آخر منه، أى "أن نقلب فى الموروث، لنأخذ جزءه العاقل المبدع الخلاق، وننبذ جزءه الآخر الخامل البليد، نأخذ جزءه العاقل المبدع الخلاق، لا لنقف عند مضمونه وفحواه، نبدى ونعيد، بل لنستخلص منه الشكل، كى نملأ هذا الشكل بمضمون من عصرنا ومن حياتنا ومن خبراتنا، وإنما قصدت بالشكل هنا "القيمة" أو طريقة النظر وميزان الحكم، كمن يستعير من صاحبه منظاراً مقرباً أو مكبراً، لا لينظر به إلى المشهد نفسه الذى كان ينظر إليه صاحب المنظار،

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٦٠.

بل ليكون له هو مشهده الخاص وإدراكه المتميز الأصيل، برغم المشاركة مع الآخر في منظار واحد"(١) .

النص يركز على أهمية "القيمة" أو طريقة النظر وميزان الحكم، وما يقصده مفكرنا بالميزان أو المنظار هو "منظار العقل" الذى استخدمه الأسلاف وهم أشداء أقوياء .. ومنظار العقل يعنى "العقلانية فى النظر" بعيداً عن نوعها وطبيعتها التى تتغير بحسب منطق العصر، من هنا حين يدعونا إلى أن نأخذ "من تراثنا الشكل دون مضمونه"(٢) ؛ فهو يعنى وقفة الأسلاف التى "يغلب عليها النظر العقلى، فنأخذ عنهم هذه العقلانية فى النظر، وأما موضوعاتهم التى صبوا عليها الفكر المنطقى فلم تعد فى أغلب الحالات هى موضوعاتنا"(٣).

إذن يطالب مفكرنا بالتركيز على بنية الإطار – طبقاً لمنطق العلاقات الجديد – ولا نتعداه إلى حشوه وفحواه، لأن "المسائل التى تشغل دنيا اليوم ليست هى مسائل المتكلمين والباطنية والفلاسفة الأقدمين والصوفية، فكل ما قاله هؤلاء مجتمعين لا يغنى فتيلاً ... فى دفع الصواريخ فى الفضاء – بل لا يغنى فتيلاً فى إعداد المواطن المعاصر تجاه مواطنيه فى قومه وتجاه سائر الناس فى سائر الأقوام"(٤) .

من هنا كان تأكيد مفكرنا على أن مشكلات السلف لم تعد هى مشكلات عصرنا، لذا ينبغى أن نعى ما يقصده مفكرنا حين يقول :"**التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته**(٥) ، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ٢٩-٣٠.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٢.
(٣) المصدر السابق، ص ص ١٠٢-١٠٣.
(٤) المصدر السابق، ص ٨٩.
(٥) كانت هذه العبارة مثار نقد شديد من كثير من الباحثين أهمهم : الدكتور فؤاد زكريا، وكذلك الدكتور عبد الله إبراهيم، واعتقد أن معناها قد اتضح (راجع د. فؤاد زكريا : تجديد الفكر العربى فى الميزان، الكتاب الذى نشرته جامعة الكويت بعنوان : الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفا وأديباً ومعلماً، سنة ١٩٨٧، ص ١٠٣، وكذلك د. عبد الله إبراهيم : تجديد الفكرى العربى، الرؤية والموجهات، بحث ضمن الكتاب التذكارى بعنوان : زكى نجيب محمود، إشراف وتقديم : د. حسن حنفى، نشر المجلس الأعلى للثقافة سنة ١٩٩٨، ص ٢١٨.

اليوم فى لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان"[١] ، لقد فقد التراث مكانته بالنسبة لبعض المشكلات أو الموضوعات، مثل علاقة الإنسان بالله وبالرسول وبالرسالة، لقد كانت هذه العلاقة مشكلة حيّة ومحوراً للبحث عند السلف، غير أنها اليوم استقرت "فى نفوسنا شأن جميع ما يعرض للإنسان فى تاريخه الفكرى من مشكلات تستقر على حلول فتبرد حراراتها، وتجئ الأيام بغيرها مما يستنفد همم المفكرين"[٢] ، وغيرها مما يستنفد همم المفكرين فى عصرنا مثل مشكلة العلاقة بين الإنسان والإنسان.

من هنا رأى مفكرنا "أن المفكرين فى عصرنا من طراز مختلف، وأن مسائلهم من طبيعة مختلفة، وإذن فلن يجد المعاصرون عند الأقدمين قبساً يهتدون به فى أزماتهم الفكرية من حيث مضموناتها، وربما وجدوا عندهم ما يصح الاهتداء به فى النظرة والمنهج بصفة عامة"[٣] .

ومن هنا يتضح لنا معنى إحياء التراث الفكرى عند زكى نجيب محمود فهو يعنى أن الأبناء أجدر بهم أن ينشطوا بالفكر كما نشط الآباء، ويصبّوا الفاعلية الفكرية على مشكلاتهم هم وبعقولهم هم، وبحلولهم هم طبقاً لعقلانية العصر، لا أن يصبوا فاعليتهم على مشكلات الآباء وبعقول الآباء وحلولهم[٤].

ب - التمييز بين الثابت والمتغير :

يرتبط التمييز بين "الشكل" و "المضمون" ارتباطاً وثيقاً بالتمييز بين الثابت والمتغير، بل هما وجهان لعملة واحدة، كرد فعل للانتقال من منطق قديم يؤمن بالجوهر الثابت، إلى منطق جديد يؤمن بالتطور والتغير.

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ١١٠.
(٢) المصدر السابق، ص ص ٩٥-٩٦.
(٣) المصدر السابق، ص ٩٥.
(٤) المصدر السابق، ص ٨٦.

ومشكلة الثبات والتغير - احتلت مكانة كبرى فى تاريخ الفكر الفلسفى على امتداد عصوره المختلفة، حيث بحث الفلاسفة عما هو ثابت لا يتغير، بل ولا ينبغى له أن يتغير، وعما هو متغير بل وينبغى له أن يتغير، واتسع السؤال مع الفلاسفة ليعمم على الكون بأسره، وانقسم الرأى بينهم ثلاثة اتجاهات - فيما يرى مفكرنا- : منهم من رأى أن عنصر الثبات جوهر يتعذر على العقل تصور زواله، وذهبوا بالفكرة إلى حدها الأقصى حتى أنكروا "التغير" باعتباره مناقضا للعقل، بل هو من وهم الحواس فى إدراكها للأشياء(١) .

ومنهم من ذهب إلى نقيض ذلك، حين جعل التغيرات فى أى كائن حقيقته التى لا حقيقة سواها(٢) ، والرأى الثالث وهو أصحاب الجواب الصحيح - فيما يرى مفكرنا (على الأقل بالنسبة لهذه المرحلة من تفكيره، وبالنسبة لما هو بصدده من مشكلة تتعلق بالجمع فى بنائنا الثقافى بين حاضر يحترم الواقع، ويتمسك كذلك بالماضى الذى هو ضمان لهويتنا الذاتية) وهذا الرأى الثالث يرى أن "الثبات" و "التغير" يسيران معاً، فأما الثبات فهو من شأن "المبادئ" أو "الأطر" أى الهيكل الصورى أو الشكل المفرغ من تفصيلات الحياة، و "التغير" هو شأن الحياة التفصيلية التى تندرج تحت تلك المبادئ أو الأطر الثابتة، أو التى تملأ تلك الأطر من أحداث جارية فى حياة الناس العملية(٣) . فهناك معيار مفرغ ثابت، وتفاصيل أو حالات عملية حياتية متغيرة.

من هنا كانت مشكلة الثبات والتغير تقع فى الصميم بالنسبة لحياتنا لأننا مطالبون بأن يكون فى حياتنا حبل ثابت متصل، ومطالبون فى الوقت نفسه بأن نعطى لجديد عصرنا حقه

---

(١) ورائد هذا الاتجاه هو برمنيدس (٥٧٠-٤٦٠ ق.م). راجع : د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، سنة ١٩٧٢، ص ٩١.

(٢) وهذا الرأى هو ما تبناه زكى نجيب محمود فى مرحلة الوضعية المنطقية، حين رأى أن الشئ سلسلة طويلة من حالات يعقب بعضها بعضا، تربط بينها علاقات. ويمتد أصل هذا الرأى إلى الرائد الأول هرقليطس (٥٤٠-٤٧٥ ق.م) الذى رأى أن العلاقة أو القانون الذى يحكم الوجود هو التغير المستمر، وأن وحدة العالم فى تركيبه وليس فى مادته، والصراع بين الأضداد ضرورى للتوحيد المستمر بينهما.
(الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٨٢، ص ٣٨٢).

(٣) راجع : فى تحديث الثقافة العربية، ص ص ٦٣-٦٥.

الكامل من الاهتمام، وبالتالى فالثابت بيننا وبين أسلافنا هو تلك المبادئ، والمتغير هو تفصيلات المواقف والأحداث التى تملأها، "وواجبنا نحو أنفسنا هو أن نملأ الصور المجردة المفرغة لتلك المبادئ بمضمونات جديدة تصلح أن تكون فى أيدينا أدوات عمل، وإنتاج وقدرة على مواجهة عصرنا وظروفه"(١) . مع مراعاة أنه لا جدوى من إحياء الحاضر لمبادئ السلف إذا اقتصر الأمر - كما يحدث كثيراً فى حياتنا الآن - على "تسميع" تلك المبادئ كتابة وخطابة وإذاعة، دون أن تتجسد فى سلوك عملى، ومن أمثلة هذه المبادئ كثيرة سوف نشير إليها بعد قليل.

جـ - التمييز بين الألفاظ العامة ومضموناتها :

يتفرع عن ضرورة التمييز بين "الشكل والمضمون"، وبين "الثابت والمتغير"، تمييز ثالث يلحق بهماباعتباره تطبيقا لهما؛ وهو التمييز بين الألفاظ العامة ومضموناتها، فالعلاقة بين اللفظ العام ومضمونه، أو بين الفكرة المجردة وبين المفردات العينية الجزئية المندرجة تحتها هى ذاتها العلاقة بين "الشكل والمضمون" من حيث "الثبات والتغير"، فهى علاقة تقوم على استبطان مبدأ "الوحدة فى الكثرة" أو مبدأ الهوية الثابت خلف ما هو متحول بالمعنى المعاصر الذى لا يفترض كائناً مستقلاً بل يفترض بنية أو تركيبة واحدة ثابتة تمثل الهيكل أو الإطار الحاوى لما هو متغير ومتحرك حركة دائبة لا تنقطع داخل الإطار نفسه.

ويرى زكى نجيب محمود أن أخطر مواضع الزلل الفكرى عند الإنسان "هو أن يتفق الناس على معان مجردة فيحسبوا أنهم قد اتفقوا بذلك على التفصيلات الجزئية التى تقع تحت ذلك التجريد"(٢) فلا أحد من الناس ينفر من "الفضيلة" بمعناها العام ولكن إذا دخلنا فى تفصيلات ما يُعَد فضيلة وما لا يعد نجد اختلافاً كبيراً. وهذا ينطبق على معانى كثيرة مثل : الدين والسياسة والاجتماع، فالناس تتفق على هذه المعانى العامة دون تردد، لكنهم يتفرقوا

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٧١. لم يكن مفكرنا على هذا الرأى فى مواضع أخرى، حيث كان يرفض أن نبدأ بالتسليم بالمبادئ التى ترسم صور السلوك الأمثل قبل خوض التجربة الحية، لأننا لو سلمنا بالمبادئ المسبقة فنكون قد مهدنا الطريق أمام الحاكم المستبد. (راجع ثقافتنا فى مواجهة هذا العصر، ص ص ٩٨-٩٩).

(٢) تجديد الفكر العربى، ص ١٧٥.

فرقاً يصل إلى حد القتال إذا ما دخلنا فى ذكر التفصيلات والشروح التى تحملها تلك المعاني. ويرى مفكرنا ان الانتقال الفكرى من عصر إلى عصر يندر جداً أن يكون انتقالاً فى المعانى العامة المجردة كما تدل عليها الألفاظ العامة التى يتداولها الناس، وإنما الانتقال الفكرى يكون فى تغير "المضمونات" التى يقصد إليها المتحدثون والمتعاملون بتلك الألفاظ العامة والمعانى المجردة(١) .

فالألفاظ العامة المجردة هى "الثابت" الذى يبقى ولا يزول على مر العصور، فتبقى ألفاظ مثل : "الفضيلة"، و "العدالة"، و "الحرية"، و "الكرامة"، مرفوعة الأعلام؛ والذى يتغير هو "المضمون" الذى نعنيه من تلك الألفاظ، فقد تعنى العدالة فى عصر فكرى معين أن يقتص المظلوم من ظالمه متى استطاع ذلك بشخصه، ثم يتغير العصر، فتصبح العدالة ان يقف بين الطرفين قاض محايد، وهكذا فى سائر المعانى، ولهذا لن نجد فى حياتنا الفكرية المعاصرة معنى مجرداً واحداً نشير إليه بلفظة عامة، إلا أن نجد ذلك المعنى المجرد نفسه، وتلك اللفظة العامة نفسها - أو ما يرادفها - واردين فى تراثنا الفكرى القديم، فهل هذا يعنى أن فكر المعاصرين هو نفسه فكر الأقدمين ؟(٢) أم أنه تشابه فى الشكل دون المحتوى ؟ فإذا نظرنا إلى عصرنا سنجد أن فلاسفة عصرنا منصرفون بكثير من عنايتهم وجهدهم نحو تحليل العلاقة بين "العلم" و "العمل، تحليلاً ينتهى ببعضهم إلى القول بأن العلم والعمل موصولاً أحدهما بالآخر، أو أن العصر هو عصر "العلم" المقترن "بالعمل"، وإذا نظرنا أيضاً إلى تراثنا العربى سنجد أن لفظتى "علم" و "عمل" موجودة تماماً كما هى موجودة فى عصرنا فهى موجودة - على سبيل المثال - عند الغزالى فى كتاب "ميزان العمل" حيث يضع الأساس الذى يريد أن يقيم عليه البناء الثقافى، وهو "أن السعادة لا تنال إلا بالعلم والعمل"، غير أن "العلم" المقصود هنا هو العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وملكوت السموات والأرض وعجائب النفوس الإنسانية والحيوانية، من حيث أنها مرتبة بقدر الله، لا من حيث ذواتها، فالمقصود الأقصى هو العلم بالله، وأما "العمل، فمقصود به - أساساً - مجاهدة الهوى، حتى تزول الحوائل التى ربما أعاقت الإنسان عن العلم بالله.

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ١٧٧.
(٢) راجع المصدر السابق، ص ص ١٧٧-١٧٨.

وينتهى مفكرنا من عرض ما يقصده الغزالى بـ "العلم" و "العمل"، ليؤكد أن المفكر المعاصر يتفق مع الغزالى فى الإطار العام أى فى قوله إن "السعادة لا تنال إلا بالعلم والعمل"، والذى يختلف معه فيه هو التفاصيل الجزئية الخاصة بمعنى السعادة، وبمعنى العلم، وبمعنى العمل، فالعلم فى عصرنا يُقصد به العلوم الطبيعية، والعمل فى عصرنا هو من قبيل ما يجرى فى المعامل، إذن العبرة بالمعنى المقصود أو بالمضمون والدلالة، وليس باللفظ أو الاسم.

لذلك يرى مفكرنا بأن التخلف هو أن نعيش "مع الأقدمين لفظاً ومعنى، أو شكلاً ومضموناً"(١) فى آن واحد، ففكرة "الحرية" - على سبيل المثال - قد شغلت فريقاً من الفلاسفة والمفكرين فىالتراث العربى، وهى مطلب يشغل عصرنا الراهن كذلك، لكن المهم هو بأى "معنى" تناولها الأولون، وبأى "معنى" يتناولها عصرنا ؟ فالذى يجعل الأفكار تحيا وتكتب لها الخلود هو "إطارها" أو هيكلها العام ذلك الجوهر الثابت الذى تطير به عبر الزمان والمكان، فتأخذ من كل عصر لحمه ودمه فيكتسى "الهيكل" بما يلائم ذلك العصر، حتى إذا ما أدبرت أيامه عادت الفكرة القوية فخلعت عن هيكلها ذلك الحشو المؤقت لتنتقل إلى عصر جديد فيمتلئ إطارها بمضمون جديد، وهكذا دواليك عصراً بعد عصر عل طول الزمن(٢) ، "فالأفكار الخالدة التى تحيا مع الناس على امتداد الزمن، هى "صور" أو "أطر" مفرغة من مادتها، وتفريغها يتدرج مع درجات قابليتها للبقاء، فأكثرها تجريداً وتفريغاً أكثرها بقاءًا وأوسعها شمولاً، وكلما زادت فيها مقادير الحشو المادى الذى يربطها بمكان معين، أو بزمان معين، كانت أسرع إلى الزوال سرعة تتناسب مع حشوها"(٣) ، من هنا يرى مفكرنا أن فكرة مثل فكرة "الحرية" فكرة إطارية أو صورية إلى حد كبير، وهى ذات مضمون معين إلى حد صغير، لأن إطارها هو "فك القيود"، ويبقى الأمر بعد ذلك متروك لكل موقف وظروفه، ولكل عصر وقيوده ... إلخ(٤)، فالحرية إذن كما يرى مفكرنا هى :

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ١٧٩.
(٢) فى تحديث الثقافة العربية، ص ص ١٢٨-١٢٩.
(٣) المصدر السابق، ص ١٣١.
(٤) المصدر السابق، ص ١٣٢.

"فكرة أوسع من المحيط، تبدأ فى تصوير الإنسان بداية محددة، ثم لا تعرف لها نهاية بعد ذلك، فلكل عصر ولكل شعب، ولكل فرد أن يغترف من بحرها المحيط ما وسعته القدرة أن يغترف، ولئن كانت لجميع "الأفكار" المثالية هذه الخاصية، وهى أن معانيها "تنمو" مع نمو الوعى، كما ينمو الشجر، إلا أن لكل شجرة حدوداً يقف نموها عندها، وأما أمثال هذه الأفكار، فتظل تنمو مع نمو الوعى إلى غير نهاية معلومة. من هنا ندرك كم يخطئ كثيرون منّا، عندما يقولون إن "الحرية" وأخواتها، ومثيلاتها، قد عرفها السابقون، فلا فضل لعصرنا فيها"(١) .

لذلك يؤكد مفكرنا على ضرورة التمييز بين "الإطار الصورى والمحتوى المادى"، "الثابت والمتغير"، "الاسم والمدلول"، "فالذى يمتد وجوده بين السابقين وبيننا، ثم يمتد بيننا وبين من سوف يخلقهم ربهم بعدنا – حتى يرث الله الأرض ومن عليها – هو "اسم" الحرية، وأما "مدلول" أو مضمون هذا الاسم فيما يمارسه الناس منها، فذلك ما لا يمكن التنبؤ به من الناحية النظرية، فلسنا ندرى كم يتسع مدلول "الحرية" عند أبنائه، إذ أمر ذلك مرهون بواقع معين، يتطلب لمن أراد العلم به أن يجعله موضوعاً لبحث علمى يجريه على الطبيعة"(٢) .

لذلك ينتهى مفكرنا إلى أن يقولها صريحة واضحة : "إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش فى تراثنا نحن فى ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية فى أن **نوحد بين الفكرين**"(٣).

تلك العبارة (فوق الخط) التى أشكل معناها على بعض الباحثين(٤) ، حين لم يدركوا أن معنى التوحيد المرفوض بين الفكرين قديماً وحديثاً، يعنى أن نتحد مع السلف فى الشكل والمضمون، الإطار والمحتوى المادى معاً، وهذا ما يرفضه مفكرنا، بل التوحيد المطلوب

---

(١) حصاد السنين، ص ٣٥٢.

(٢) حصاد السنين، ص ص ٣٥٢-٣٥٣.

(٣) تجديد الفكر العربى، ص ١٨٩.

(٤) راجع : د. عبد الله إبراهيم، مقال بعنوان : تجديد الفكرى العربى، الرؤية والموجهات، ضمن كتاب بعنوان : زكى نجيب محمود، إشراف د. حسن حنفى، المجلس الأعلى للثقافة، ص ٢١٨.

هو فى الشكل فقط دون المضمون، فى اللفظ دون المدلول، فالحرية مبدأ مقطوع بـه، وقيمـة من القيم الثابتة الخالدة التى لا تموت، لكن مضمـون الحريـة يتغير ويتسع وينمـو مـع نمـو الإنسانية.

ورغم أن مفكرنا كان ينادى دائماً بأن القيم نسبية تتغير بتغير الثقافات، وهو هنا يقول بالثبات والتغير معاً، غير أنه لا يرى أنه قد تنكر لموقفه السابق، أو بعد عنه كثيراً لأن ثبات القيمة فى إطارها العام – فيما يرى – لا ينفى تغير مضمونها بحسب تفصيلات العيش فـى عصر من العصور(١) .

لكن – فيمـا أرى – أن الموقف الجـامع بيـن الثبـات والتغير، ليس كـالموقف الحـاد الأحـادى المقصـور علـى التغير فحسـب، وإلا فمـا معنـى التصنيـف الهيجلـى المشـهور : الموضوع، ونقيضـه، والمركب منهما، هل من يقول بالثبات كمن يقول بـالتغير، كمـن يقـول بالموقف الثالث الجامع بينهما ؟!.

والخلاصة : بناء على هـذه المتطلبـات السـابقة التـى تعتـبر مـن مقتضيـات المحاكـاة المشار إليها؛ فإن مفكرنـا يوصـى العربـى الجديـد بالمحاكـاة طبقـاً للشـروط السـابقة؛ أي أن تكون محاكاة ذات طبيعة خاصة تقتصر على "محاكاة الأواخر للأوائـل فـى "الاتجـاه" لا فـى خطوات السير، محاكاة فى "الموقف" لا مادة المشكلات وأساليب حلها، محاكاة فى "النظـرة" لا فى تفصيلات ما يقع عليه البصر، محاكـاة فـى أن يكـون العربـى الجديد مبدعـاً لمـا هـو أصيل، كما كان أسلافه يبدعون، دون أن تكون الثمرة المستحدثة على يـدى العربـى الجديـد هى نفسها الثمرة التى استحدثها العربى القديم، محاكاة فى "القيم" التى يقاس عليها مـا يصـح وما لا يصح"(٢) .

ولنقف الآن عند نماذج مما ينبغى للعربى الجديد أن يحاكيه.

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٢٨٥.
(٢) قيم من التراث، ص ٧.

الفصل العاشر

نماذج تطبيقية للممارسات المنهجية

تعددت محاولات زكى نجيب محمود لحل إشكالية الأصالة والمعاصرة؛ ومن اللافت للنظر طول المدة الزمنية التى ظل يعالج مفكرنا خلالها المشكلة نفسها(١) ، وهذا يعنى أنه إذا كانت المشكلة واحدة، فإن المدة التى استغرقها كانت فى تقديم حلول لها، والسؤال الذى يطرح نفسه هل اختلفت الحلول التى قدمها مفكرنا من مؤلف لآخر، أى هل اختلفت وتعددت زوايا النظر للموضوع ؟ أم ظل ينظر للموضوع من زاوية واحدة، وبطريقة واحدة، مغيرا ومبدلاً فى طريقة العرض فى نطاق هذه الزاوية الواحدة نفسها؟

إن تقديم جواب عن السؤال السابق يتطلب الوقوف عند أهم محاولات زكى نجيب محمود، لذلك سنقف عند أربعة مؤلفات نرى أنها أهم ما كتب فى الموضوع وهى :

١- تجديد الفكر العربى سنة ١٩٧١.
٢- المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، سنة ١٩٧٢.
٣- ثقافتنا فى مواجهة العصر، سنة ١٩٧٦.
٤- فى تحديث الثقافة العربية سنة ١٩٨٨.

النموذج الأول "تجديد الفكر العربى" سنة ١٩٧١ :

قدم مفكرنا فى كتابه "تجديد الفكر العربى" تطبيقاً عملياً لمبدأ المحاكاة، فقدم بعض نماذج من التراث لما ينبغى أن يحاكيه العربى الجديد ليحقق المواءمة بين الأصالة والمعاصرة. وهى نماذج يوضح بها مفكرنا كيف نعيد قراءة التراث والموروث لنصنعه من جديد صنعاً يتطلبه العصر. فقدم بعض نماذج جزئية إلى جانب محاولته تقديم فلسفة عربية.

وسنقف عند الأمرين :

---

(١) إذا قلنا أن إرهاصات الموضوع بدأ منذ "الشرق الفنان" سنة ١٩٦٠ حتى "عربى بين ثقافتين" سنة ١٩٩٠، فهى فترة امتدت ثلاثين عاما، وإذا قلنا أنها بدأت منذ "تجديد الفكر العربى" سنة ١٩٧٠، فهى فترة امتدت حوالى عشرين عاماً.

أولاً : نماذج جزئية تطبيقية لما ينبغى أن يحاكيه العربى الجديد من التراث :

تطبيقاً لمبدأ المحاكاة - المشار إليه سابقاً - يقف زكى نجيب محمود عند بعض المفكرين الذين تمثل أعمالهم مواقف تصلح كنماذج ينبغى لنا أن نحتذيها ونحاكيها طبقاً لمعايير عصرنا، فيقف عند بعض القيم التى ينبغى أن نستمدها من التراث خاصة قيم العقل والعلم ومكانة العلماء. ومن المفكرين الذين وقع عليهم اختيار مفكرنا حجة الإسلام الإمام الغزالى الذى كانت له معه عدة وقفات(١) نشير إليها فيما يلى :

وقفات مع الغزالى :

- أراد زكى نجيب محمود إبراز موقف الغزالى تجاه جماعات المفكرين فى عصره، هؤلاء الذين حللّ آراءهم وطرائقهم التى أرادوا بها الوصول إلى الحقيقة. وما أراده مفكرنا هو إيضاح النزعة النقدية عند الغزالى وتحليله لفكر عصره، وموقفه تجاه ما أسماهم الغزالى "أصناف الطالبين" للحق وهم : المتكلمون، ويدّعون أنهم أهل الرأى والنظر، والباطنية ويزعمون أنهم أصحاب التعليم، والفلاسفة ويزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، والصوفية وهم يدّعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة(٢) .

وأهم ما يعنينا - دون الدخول فى التفاصيل - هو مارآه زكى نجيب محمود فى موقف الغزالى من ثقافة عصره ورجال الفكر حينئذ؛ فقد رأى أن وقفة الغزالى وقفة منهجية عظيمة يجدر بنا أن ننقلها ونحاكيها، "ولو كان فى تراثنا ما يُنقل ويقلدّ، فهو هذه الوقفات المنهجية العظيمة التى وقفها الأولون"(٣).

- وكانت هناك وقفة أخرى مع الغزالى تُبرز لنا نظرته الموضوعية إلى ثقافة اليونان وعلومهم، حين اتخذ فيها الغزالى لنفسه موقفاً وسطاً لا يقوم على الرفض الكامل لفلسفة

---

(١) لم تكن وقفات زكى نجيب محمود مع حجة الإسلام الغزالى مستقرة على رأى واحد، بل كان يجده مفكراً صاحب تفكير منهجى عميق يضعه فى صف الفلاسفة أمثال ديكارت، ويجده قريب الشبه فى بعض أعماله مع وايتهد، وأحياناً يراه متخلفاً رجعياً أدى إلى هدم الفلسفة العربية.

راجع : المعقول واللامعقول، ص ص ٣١٧-٣٥٠.

(٢) تجديد الفكر العربى، ص ٨٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٧.

اليونان وعلومهم، ولا على القبول الكامل لها، بل نادى بوجوب "التدبر والتريث، فما كل علوم الأوائل حقيقة بالرفض، فمنها علم الرياضة ومنها علم المنطق، وهما علمان صوريان لا دخل لهما بمضمون العقيدة الدينية"(١) .

فأراد الغزالى بموقفه المعتدل هذا أن يحدّ من إسراف أهل السنة المتطرفين فى رفضهم للفلسفة اليونانية بكل أجزائها، بأن يفرّق لهم بين الدراسات الصورية اليقينية كالمنطق والرياضة، وبين الدراسات المتصلة بالطبيعية وبالإلهيات(٢) . وتلك الوقفة المعتدلة هى التى ينبغى لنا أن نحاكيها من حيث "الشكل" أوالإطار الذى يمثل لنا الوعاء الذى ينبغى أن نصبّ فيه "مضمون" عصرنا وعلومه.

- وتعددت الوقفات مع الغزالى منها حين دعا إلى ضرورة اقتران العلم والعمل معاً فى كتابه "ميزان العمل". وبصرف النظر عن المحتوى المادى والمضمون الدال على المعنى المجرد لفكرة العلم والعمل(٣) ، فإن مبدأ اقترانهما معاً، هو الذى ينبغى لنا أن نحاكيه، وبخاصة أن هذا المبدأ نفسه هو من مميزات الحضارة المعاصرة.

الخلاصة التى ينتهى إليها مفكرنا بعد وقفات قصيرة مع الغزالى هى أنه إن كانت مشكلاتنا اليوم غير مشكلات السلف بالأمس، فإن القبس الذى نهتدى به ليس هو المضمون، بل "ما يصح الاهتداء به هو النظرة والمنهج بصفة عامة"(٤) . فإذا وجدنا عند أسلافنا وقفات يغلب عليها النظر العقلى، ينبغى أن نأخذ عنهم هذه العقلانية فى النظر، "وأما موضوعاتهم التى صبوا عليها الفكر المنطقى، فلم تعد فى أغلب الحالات هى موضوعاتنا"(٥) .

وهناك وقفة أخرى قصيرة مع عبارات قليلة يكتبها أبو حيان التوحيدى يجد فيها مفكرنا دستور المعادلة بين مختلف الأقوام والثقافات، وفيها وقفة مُثلى، تدل على التسامح

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ١٦٧، مع أنه فى موضع آخر يصف الغزالى بأنه "أعظم رافض للفكر اليونانى" متمثلاً فى فلسفة اليونان، وفى فلسفة أرسطو على وجه الخصوص. راجع : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، ص ٣٣٥.

(٢) تجديد الفكر العربى، ص ١٦٨.

(٣) المصدر السابق، ص ص ١٨١-١٨٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٩٥.

(٥) المصدر السابق، ص ص ١٠٢-١٠٣.

والعدل والاعتدال، والمساواة وفيها تدرج القيم من الأعلى إلى الأدنى، فيها خطة للسلوك السويّ، يقول أبو حيان التوحيدى "... لكل أمة فضائل ورذائل، ولكل أقوام محاسن ومساوئ، ولكل طائفة من الناس فى صناعتها وحلّها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضى بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق مفضوضة بين كلهم" (الامتاع والمؤانسة، جـ ١، ص ٧٣).

يرى مفكرنا أننا لو نسجنا من هذه الخيوط نسجاً ثقافياً يتناول قضايا عصرنا كان لنا بذلك ما يصح أن نوصف بسببه بأننا أمة الاعتدال فى الفكر والعمل، أمة تجمع بين العقل والدين، بين الدنيا والآخرة، بين الفرد والجماعة، أمة - لو سار حاضرها على نهج ماضيها جمعت بين ثقافة الروح وحضارة العيش فى هذا العصر الذى كادت الثقافة والحضارة أن تفترقا إلى غير تلاق(١) .

- وقفة مع الفرق الكلامية :

ما يعنينا من هذه الوقفة تلك الغاية التى يهدف إليها مفكرنا مما يمكن الانتفاع به من إحياء التراث كسلاح نخوض به فى عصرنا الراهن، فإن أبناء هذا العصر فى سباق مميت نحو القوة بكل ضروبها(٢) ، ومن ضروبها ذلك الفكر العقلانى المنطقى تجاه المشكلات والمواقف التى تفرض نفسها على العصر، أو يفرضها العصر على أبنائه، وقد رأى مفكرنا من بين الفرق الكلامية أن جماعة المعتزلة التى جعلت "العقل" مبدأها الأساسى كلما أشكل أمر عليها(٣) هى التى يمكن لعصرنا أن يرثها فى وجهة نظرها أى "أن يرثها فى طريقتها ومنهاجها عند النظر إلى الأمور"(٤) وعندما يقف مفكرنا وقفة سريعة عند الأصول الخمسة

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ٢٥٢-٢٥٣.
من الجدير بالذكر أن ماذكره أبو حيان التوحيدى فى نصه المشار إليه هو المعنى نفسه الذى اعتمد عليه كل من دعا إلى الانفتاح على الثقافات الأخرى من زعماء الإصلاح المحدثين الذين دعوا إلى الانتقاء والاختيار من فضائل وخيرات الأمم الأخرى، ومنهم طه حسين فى كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر".

(٢) تجديد الفكر العربى، ص ١١٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٨.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

للمعتزلة وهى: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؛ فإن كل ما يريد أن يؤكده هو الاختلاف البعيد بين مضمونات هذه الألفاظ (بخاصة العدل والحرية والأمر بالمعروف) عندما يستخدمها المعتزلة، وبيننا عندما نستخدمها اليوم فى سياق الحياة الفكرية المعاصرة. وتأكيداً للتمييز بين الإطار الصورى والمضمون، بين الثابت والمتغير، فإننا إذا أردنا أن نجد الخيط الفكرى الذى يجعلنا على صلة موصولة بالتراث؛ فذلك الخيط هو تلك الوقفة العقلية المعتزلية من المشكلات القائمة فى عصرها، والتى تأسست على الدعوة إلى حرية الفرد فى فكره وسلوكه، وفى حمله التبعة عن نفسه دون أن يحملها عنه حاكم أو ولىّ، ومشاركة الفرد فى حياة المجتمع مشاركة فعالة مسئولة[1]، وبالرغم من الحريات التى ناقشتها المعتزلة يرى مفكرنا– تطبيقاً لمبدأ اختلاف المحتوى المادى – أنهم لم يبحثوا – من وجهة نظر مفكرنا – فى حرية الإنسان من حيث علاقته بالإنسان فى هذه الدنيا؛ كعلاقته بالحكومة مثلاً، أو بالتبادل التجارى والاقتصادى، أو بالعلاقات الاجتماعية[2] ، ولم يبحثوا فى حرية "الفكر"، فلم تكن مشكلة قد أثيرت عندهم، هكذا قرأ مفكرنا موقف المعتزلة من الحرية، ليجد أن الذى أثير هو موضوع حرية "الفعل" فحسب، ويعزو مفكرنا ذلك إلى أن مصدر التشريع – باعتباره المعيار للسلوك العملى – نزل وحياً، فانحصرت مهمة الفكر حينئذ فى تحليل النصوص فحسب، إذ لم يكن هناك "خلق للفكرة وابتكارها فيما يختص بالنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة فى عصرنا الحديث، فلم تكن حرية الفكر ذات موضوع"[3] عندهم، فهى من مشكلات عصرنا نحن مما يستدعى أن نعالجها نحن بطريقة عقلانية – كما عالج السلف مشكلاتهم، لكنها عقلانية العصر الراهن.

وينتقلّ مفكرنا إلى جماعة أهل السنة- وهم الأكثر عدداً وشهرة، ويمثل فكرهم – الجزء الأكبر مما يعنيه القائلون بضرورة إحياء التراث فى حياتنا الفكرية العصرية. فأهل السنة والجماعة يُقصد بها الفكر الإسلامى فى أرفعه وأقواه، لأن تلك الجماعة تشمل أئمة

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ١٢٢-١٢٣.
(٢) المصدر السابق، ص ١٨٦.
(٣) المصدر السابق، ص ١٨٨.

الفقه : مالك والشافعى وأبو حنيفة وابن حنبل، وتشمل كذلك من أحاطوا علما بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبى عليه السلام، كما تشمل من أحاطوا علماً بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف وجروا على سمت أئمة اللغة، كالخليل وأبى عمرو بن العلاء وسيبيويه وغيرهم من أئمة النحو، كوفيين كانوا أو بصريين، وكذلك تشمل من أحاطوا علماً بوجوه قراءات القرآن، ووجوه تفسيره وتأويله وفق مذاهب أهل السنة، وتشمل أيضاً الزهاد الصوفية ... ومهما تعددت ميادين نشاطها، لكنها جميعاً تلتقى فى أركان أساسية، يحصرها البغدادى فى خمسة عشر(١) .

والخلاصة التى ينتهى إليها مفكرنا مع هذه الوقفة السريعة هى أن المسلم المعاصر لاشك إذا نظر إلى هذه الأقسام وألمّ بتفصيلاتها إلماماً كاملاً وشاملاً، ماذا تكون الحصيلة إلا رجلاً كمل إسلامه بحيث يرجو عند الله – يوم الحساب نعيم الفردوس. أى أنه بهذا الإلمام كله سينظم علاقته بربه على النحو الذى يأمل به أن يظفر برضوان الله، وهو أمل كبير(٢) ، لكن عصرنا لا يقف عند علاقة الإنسان بربه. وهكذا حصر مفكرنا المشكلات عند السلف فى هذا النوع من العلاقة فحسب، واعتبرها ليست من مشكلات العصر، وإن كان مفكرنا لا ينكر أن هناك بعض المبادئ التى يمكن اعتبارها زاداً صحيا فى تكوين النظر المنهجى عند الإنسان، أى تربية الإنسان تربية عقلية يحتاجها المثقف كائناً ما كان عصره، لكنه إذ ينتقل من هذه القواعد النظرية إلى مواد البحث نفسها ليجد أن موضوعاتهم فى واد، وموضوعات العصر فى واد آخر، ويتساءل "فماذا يغير من نظريات العلم الطبيعى وقوانينه أن "تؤمن" بأن العالم قديم أو حادث، ... وماذا يغير من نظريات العلم الطبيعى وقوانينه أن تعرف صانع العالم وصفاته الأزلية وأسماءه وعدله وحكمته ورسله وأنبياءه ؟"(٣) ليخلص من هذا إلى التفرقة بين "الإيمان"، وبين العلوم الطبيعية والرياضة وميادينها وقوانينها، فقد يكون أعلم علماء الأرض مؤمنا، وقد لا يكون، فشرط المعرفة بصانع العالم وصفاته، ضرورية

---

(١) قارن عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق، حققه محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، ص ص ٣٢٤-٣٥٣.
– تجديد الفكر العربى، ص ١٣٠ فما بعدها.

(٢) تجديد الفكر العربى، ص ١٣١.

(٣) المصدر السابق، ص ص ١٣٢-١٣٣.

حين يكون معنى "العلم" التفقه فى الدين وأحكام الشريعة، وأما حين يكون معناه الكشف عن قوانين الضوء والصوت والكهرباء وسائر ما فى الطبيعة من ظواهر، ثم تطبيق هذا الكشف على أجهزة ... فلا شأن للإيمان الدينى به. وهذه التفرقة يعتبرها مفكرنا أصلاً من الأصول الهادية حين نتحدث عن اهتداء المعاصرين بتراث الأقدمين فلاينبغى قط - فيما يرى مفكرنا- أن يكون الإيمان الدينى مما نمسه بالقول فى هذا المجال، "لأن المعاصرة لا تتنافى ولا تتأيد بالإيمان الدينى كائنا ما كان فى شكله ومضمونه؛ وإنما المعاصرة هى فيما له علاقة بمشكلات اليوم. المعاصرة هى فى متابعة العلوم وتقنياتها وتطبيقاتها، وفى متابعة الفنون على مقتضى نوازع الحياة الحاضرة، وفى متابعة أنظمة الحكم والتعليم والاقتصاد وغيرها من وسائل العيش وفق الحضارة التى نحياها"(١) .

غير أن مفكرنا حين يصيغ الموقف بين أهل السنة والمعتزلة، يجعل كلاً منهما على طرفى نقيض، فأهل السنة فى طرف اليمين المحافظ، والمعتزلة فى طرف اليسار الثورى، فأهل السنة تمسكوا بحرفية النصوص، وأبطلوا صلاحية العقل الإنسانى للتأويل، والتفسير، والمعتزلة اعتمدت اعتماداً كلياً على العقل هادياً فى فهم التنزيل بتفسيره وتأويله(٢) . ومن ثم أصبح الفكر العربى بين قرنى الإحراج وعليه أن يجد الطريق الثالث، أو الوسط الجامع للطرفين. ومن الواضح أن منطق الجدل الهيجلى يسيطر على مفكرنا وهو يقرأ التراث ليرى أن الصراع بين النقيضين انتهى إلى الموقف الوسط الذى مثله أبو الحسن الأشعرى، "الذى خشى أن يذهب دين الله وسنة رسوله ضحية الآراء المتطرفة من يمين ويسار(٣) ، فحاول أن يوفق بين هذه الآراء(٤) ، فلا يجعل العقل كل شئ كما عند المعتزلة، ولا يجعل الإيمان بالنص وحرفيته كل شئ كما أراد المتطرفون من أهل السنة وأتباع السلف، ورأى أن العقل وحده لا يكفى، فلماذا لا نجعل المسائل مشاركة بين العقل والإيمان معاً، فللعقل ما يستطيعه من تحليل وتفسير وتأويل، وللإيمان ما تقتضيه مبادئ الدين وأصوله، مما يجاوز

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ١٣٤.
(٢) المصدر السابق، ص ص ١٣٤-١٣٥.
(٣) لاحظ أن مفكرنا وصف المعتزلة بالتطرف وكان قد دعا إلى التزام نظرتهم العقلية (المتطرفة) قبل قليل !.
(٤) تجديد الفكر العربى، ص ١٣٥.

حدود العقل، وبهذا يكون لكل من العقل والإيمان ميدان، وينحسم كل خلاف(١) ولا أظن أن الأشعرى أراد هذا المعنى الانفصالى بين العقل والايمان، فهو لم يحسم الأمر بأن جعل للعقل ميداناً، وللايمان ميداناً آخر، بل جمع بينهما على الأقل ذلك الجمع المنهجى الذى يضع الحقيقة الإيمانية فى صدر الاستدلال باعتبارها مقدمة أو مبدأ يبدأ منه طريق السير العقلى ليستنبط منه ما يتولد عنه من نتائج كما يذكر مفكرنا ذلك عند حديثه عن طريقة العربى القديم فى الاستدلال.

المهم ينتهى مفكرنا إلى أن الموقف الذى ينبغى أن نستمده من التراث "هو موقف المعتزلة والأشاعرة معاً، فمن المعتزلة نأخذ طريقتهم العقلية ومن الأشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد نستطيع بلوغه، وبهذا نجعل الدين موكولاً إلى الإيمان، ونجعل العلم موكولاً إلى العقل، دون أن نحاول امتداد أى من الطرفين ليتدخل فى شئون الآخر"(٢) ، وهكذا يحرص مفكرنا على الفصل بين دائرة الإيمان وبين دائرة العقل، وعدم الخلط بين المجالين موضوعاً ومنهجاً.

ولما كان مفكرنا قد استبطن استراتيجية الجدل عند هيجل، وهو يقرأ التراث، فأصبح يرى أن التراث منطو على أضداد ومتناقضات، لذا ينبغى على دعاة العودة إلى التراث أن يحددوا أى هذه الأضداد والمتناقضات يريدون؟(٣) فهناك فريق لا عقلانى، وهو التيار الباطنى (أهل الحقيقة المستترة الذين يصلون إليها بالوجدان أو بالحدس المباشر) فى مقابل فريق ثان هو تيار أهل الظاهر، وهناك فريق ثالث لا هُم من أهل الظاهر، ولا هم من أهل الباطن، بل هم أصحاب الطريق الثالث الذين يجعلون "العقل أداتهم يعالجون بها الفهم والتأويل، ويقيمون حجاجهم فى كل مسألة على أسس المنطق الأرسطى"(٤) . وهكذا لم تقتصر رؤية مفكرنا على قراءة التراث من حيث النظرة العقلانية فحسب، بل تعددت زوايا النظر إلى التراث ليجد أن الصورة بيننا وبين الجماعات المتصارعة على مسرح الفكر

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ١٣٥-١٣٦.
(٢) المصدر السابق، ص ١٣٦.
(٣) المصدر السابق، ص ١٥٨.
(٤) المصدر السابق، ص ١٣٨.

قديماً وحديثاً هى صورة متشابهة من حيث التكوين. فالمحدثون فى طريقة انقسامهم واختلافهم يعدون امتداداً للتراث الموروث عن أسلافهم(١) ، فينقسمون ما بين مؤيد للعقل الخالص (كما عند المعتزلة)، وما بين مؤيد للإيمان الخالص (كما عند السلف أهل السنة والجماعة)، وفريق ثالث يستكثر أن يترك العقل وحده حكماً فى الميدان، فجعل للإيمان الصرف قسطاً وللعقل قسطاً (كما عند الأشاعرة)، وموقفنا اليوم يتشابه إلى حد كبير مع موقف السلف من علوم الأوائل بخاصة علوم اليونان ما بين مؤيد، ومعارض، ومعتدل، والصراع الثقافى بين دروشة تعجب الجماهير العريضة، يقابلها عقل مستعار من ثقافة أخرى تستخدم الصفوة القليلة لتقاوم به دروشة الكثرة الغالبة(٢) ، فهى صورة تتشابه - كما يرسمها مفكرنا - قديمها مع حديثها. وطبقاً للجدل الهيجلى - يأخذ الصراع بين المفكرين العرب عند مفكرنا ثلاثة اتجاهات تُظهر موقفهم من علوم الغرب : فريق يعتصم بالماضى وحده، وفريق آخر يذهب إلى النقيض ويرتمى فى أحضان العلم الغربى، وفريق ثالث، يصوغ ثقافة عربية جديدة تجمع بين علم الغرب وقيم التراث العربى فى وحدة عضوية واحدة(٣) ، وهو ما يحاوله مفكرنا الآن ليكون بذلك امتداداً لزعماء الفكر العربى الذين ساروا فى هذا الطريق الثالث كل بطريقته.

- قيم باقية من تراثنا :

لما كان مفكرنا قد دعا إلى محاكاة أسلافنا فى "الموقف" وفى "النظرة"، وفى "القيم"، فإن من أهم هذه القيم - كما أشرنا - هى قيمة العقل فى تراثنا، وقيمة العلم والعلماء، وقيمة الإنسان، من هنا دعا مفكرنا إلى إبراز هذه القيم ومحاكتها، طبقاً لمبدأ التمييز بين "الإطار الصورى والمضمون" وتأكيداً على أن مشكلات السلف غير مشكلاتنا، واهتماماتهم غير اهتماماتنا، غير أن ذلك "لا ينفى أن نصطنع "النظرة" التى اصطنعوها فنتحد معهم فى "وجهة النظر"، وإن لم نتشابه وإياهم فيما يُنظر إليه من مشكلات ومسائل"(٤) . ومن أهم هذه القيم :

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ١٤٣.
(٢) المصدر السابق، ص ١٦٥.
(٣) المصدر السابق، ص ص ٢٧٠-٢٧١.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٠٨.

أ - قيمة العقل :

لقد رأى مفكرنا أنه إذا كان للعقل أعظم القيمة فى تراثنا، فذلك ما ينبغى أن يكون له بين المعاصرين، لنقول إن الأمة العربية واحدة، تاريخها الفكرى موصول بين الأولين والآخرين(١) تلك النظرة "العقلية" الممتدة عبر تاريخ الفكر بصفة عامة، وعبر تاريخ الفكر العربى قديمه وحديثه بصفة خاصة جعلت مفكرنا ينظر إلى معنى العقل نظرة عامة فيها "مرونة التكيف" الذى يتسع لتعدد المضمونات عبر العصور كلها، فيرى أن "العقل" يأتى باعتباره فعلاً أو طريقة، أو أسلوباً، أو نمطاً من السلوك، أو منهجاً، أو وظيفة، وكلها تعنى كما يقول مفكرنا "اسم يطلق على فعل من نمط ذى خصائص يمكن تحديدها وتمييزها، والفعل ضرب من النشاط، يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين"(٢) فهو حركة انتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه، من دليل إلى مدلول عليه، من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها، من وسيلة إلى غاية تؤدى إليها تلك الوسيلة، وأهم كلمة فى هذا التحديد كما يقول مفكرنا - هى كلمة "حركة"، والحركة تعنى الانتقال من درجة إلى درجة تليها، والتجاوز من نقطة بداية إلى هدف نسعى إليه، ففى مجال "الاستنباط" يكون العقل هو هذه الانتقالة (الحركة) من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها، وفى مجال "الاستقراء" التجريبى، فالعقل هو الانتقالة من مشاهدات محسوسة إلى واقعة أو وقائع تترتب عليها أو تتبعها(٣) .

بهذا التعريف الذى يجعل العقل "فعلاً" أو "حركة" انتقالية تتميز بخصائص معينة؛ يتسع التفكير العقلى ليشمل التفكير الاستدلالى بنوعيه (الاستقرائى والاستنباطى). غير أن العربى يتميز بالطريقة الاستنباطية العقلية التى من نتائجها أنه قام برد "الأشتات إلى وحدة تضمها ضمة المبدأ الواحد لنتائجه المتفرعة عنه، أو العلة الواحدة لسلسلة معلولاتها. لقد رأى العالم كثرة كثيرة من كائنات، لم يهدأ حتى التمس لها الرباط الموحد، وحين رأى اللغة تجرى على قواعد، أقلقه ألا يجد لهذه القواعد نفسها ما يعللها، وقُل مثل هذا فى أحكام الشرع التى اجتهد فى أن يقع لها على فقه يجمعها فى أصول مشتركة، وهكذا استطاع

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٣٢٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٠٩.
(٣) راجع المصدر السابق، ص ص ٣١٠-٣١١.

العربى أن يهيئ لنفسه سبيل "الفهم" الذى يعنى عنده ردّ الشئ إلى أصله ومبدئه الذى يفسره، فكانت هذه هى وقفته البصيرة الواعية تجاه العالم، وهى كذلك ما ينبغى أن تكون عليه وقفة العربى المعاصر من عالمه ومن حياته، إذا ما أراد أن يصل حاضره بماضيه(١).

بل يذهب مفكرنا أبعد من ذلك ويرى أن وقفة العربى القديم من الأمور طابعها العقل، ولو لم يسبقها أرسطو بمنطق يسدد خطاها، لكان حتماً على العرب أنفسهم أن يستخلصوا لأنفسهم تلك الخطى، وهو ما يفسر لماذا لم تستجب الهند - مثلا - للمنطق الأرسطى استجابة العرب، ولماذا نُعت أرسطو بالمعلم الأول، ونُعت الفارابى بالمعلم الثانى(٢) .

ويعود مفكرنا إلى تأكيد ضرورة أن يتابع العربى المعاصر السير على طريق العربى القديم، "باتخاذ الوقفة نفسها التى وقفها سلفه، لينظر إلى الأمور بالعين نفسها، ألا وهى عين "العقل" ومنطقه دون الحاجة إلى إعادة المشكلات القديمة بذاتها، ولا إلى الاكتفاء بالتراث القديم لذاته"(٣) ، لذلك يؤكد مراراً وتكراراً على التمييز بين الشكل والمضمون، الصورة والمادة، فيرى أن "الإحياء الصحيح هو أن يأخذ العربى المعاصر من موقف العربى القديم صورته لا مادته"(٤) .

ب - قيمة العلم ومكانة العلماء :

يقف مفكرنا وقفة قصيرة عند قيمتين من أهم القيم هما : قيمة العلم ومكانة العلماء فى كتاب الياقوتة (أحد فصول العقد الفريد) لابن عبد ربه، وهو كتاب خصص للحديث عن العلم والأدب، لكن مفكرنا قصد عامداً الوقوف عند "العلم" أو "الروح العلمية" باعتبار أنها هى القيمة الباقية الموروثة عن السلف، والتى يمكن للخلف أن يحققوا بها المعاصرة والطابع القومى الخاص فى آن معاً، وهو بهذا الاختيار يقدم لنا تطبيقاً عملياً فعلياً لما ينبغى أن يقوم

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ٣١٢-٣١٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٣١٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٢٦.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٢٧.

به العربى من تجديد للثقافة العربية، فى نطاق الالتزام بمبدأ ثبات الإطار الصورى، وتغير المحتوى المادى، فالعلم ومكانة العلماء من المبادئ المقطوع بها، غير أن معناهما يختلف على أقلام الكتاب الأقدمين والمحدثين، فما يقصده السلف الأقدمون بالعلم - غالباً - هو علوم الدين وعلماء الشريعة، وكاتب اليوم يقصد - على الأعم الأغلب - علوم الطبيعة والإنسان. ولم يكن يرى مفكرنا أن علوم الطبيعة والإنسان مما يدخل تحت علوم الدين والشريعة.

والنتيجة التى ينتهى إليها مفكرنا هى أن هناك اختلافاً فى موضوع الحديث ومادته بين كاتب الأمس وكاتب اليوم، ولكن هل يتحتم أن يختلفا - بالضرورة - فى معايير التقويم، ما داما قد اختلفا فى مادة الموضوع ؟. يرى مفكرنا أن الاختلاف فى الموضوع بين القدماء والمحدثين لا يؤدى بالضرورة إلى اختلاف فى "معايير التقويم" التى تمثل العناصر الموضوعية للروح العلمية أو للمنهجية العلمية أو للإشادة بالقائمين على الحياة العلمية. لذلك يرى أنه "إذا تحدث كلاهما عن منزلة العلم فى حياة الناس، وعن مكانة العلماء، وعن قيمة الحق، وعن أهمية الشك حتى نبلغ اليقين، وعن حرية العالم فى الوصول إلى ما يؤديه إليه تفكيره من نتائج، وما إلى هذه الجوانب من ضوابط، كان كلاهما على اتفاق، مهما اختلف موضوع البحث عند كليهما"(١) . إذن ليس بالضرورة أن تختلف أعمدة الإطار الصورى المنهجى كلما اختلف المحتوى المادى. لذلك يعتبر مفكرنا أن فى مقدمة كتاب الياقوتة (من العقد الفريد) أنفذ اللمحات التى تصلح أن تكون أساساً لكل معرفة علمية، ومنها ذلك المبدأ المنهجى الذى يضعه ابن عبد ربه، وهو أن "تبدأ المعرفة بإدراك الحواس، ثم تتدرج من هذه البداية الضرورية، بحيث تنتقل من المحسوس إلى التصور الذهنى، ومن التصورات الذهنية وما يربط بينها يكون ما نسميه فكراً، فإذا ما ترويت فى مضمون هذا الفكر وجدته مثيراً للإرادة، وما دامت الإرادة استثيرت، فلابد عندئذ من الأخذ بأسباب العمل"(٢) .

ويكرر مفكرنا هذا المبدأ المنهجى معجباً به أشد الإعجاب وأركانه الأساسية وأهمها أنه لا معرفة علمية إلا إذا بدأت بتجربة الحواس، وأن البناء الفكرى لا يقاس إلا إذا أمكن

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ٣٣٢-٣٣٣، أيضاً قصة عقل، ص ٢٣٦.
(٢) تجديد الفكر العربى، ص ٣٣٤.

تحويله إلى إرادة تريد وإلى عمل يعمل، أى أن المعرفة العلمية هى فى صميمها مخططات لأعمال وليست بناءات تبنى فى الذهن ليتأملها الإنسان ثم يأوى إلى مخدعه ليستريح(١) .

وهكذا يرى مفكرنا أن الفكر العلمى عند ابن عبد ربه يتكلم بلغة عصرنا فيتميز بثلاث خصائص هى ذاتها خصائص العلم فى عصرنا، وتلك الخصائص هى : "العلم تجريبى، والعلم برجماتى، والعلم للناس"(٢) أى لمنفعة الناس فى تدبير معاشهم وفى حلّ مشكلاتهم.

والخلاصة إن من التراث مايتشابه مع أخص خصائص العصر. ومن أهم القيم - إلى جانب قيمة العلم - التى لا تختلف باختلاف المحتوى المادى "مكانة العلماء"(٣) التى جعلها السلف ذات مكانة رفيعة المستوى، وتأتى فى المقدمة باعتبار أن الأسبقية المنطقية لفكر المفكر الذى يخطط للعمل الذى يحقق النفع للأفراد.

ويقف مفكرنا عند بعض الأحاديث النبوية التى ترفع مكانة العلماء، وتحدد ما يميز العالِم والعلم، منها حديث النبى عليه السلام إذ يقول : "لا يزال الرجل عالماً ما طلب العلم فإن ظن أنه قد علم فقد جهل"، ويعلق مفكرنا بأن هذا الحديث يقطع بأن العلم طريق يسار عليه، وليس نهاية يوصل إليها، فالعلم منهاج قبل أن يكون نتيجة مقطوعاً بصوابها؛ العلم تيار متدفق، كل موجة فيه تتبعها موجة، فى حركة تدوم مادام للعقل نشاطه. العلم لم يقصره الله على فرد ولا على جيل ولا على عصر ولا على أمة، ففرد من الناس يكمل ما أنجزه فرد آخر، وجيل يواصل طريق الجيل الذى سلف، وعصر يصحح عصراً، وأمة تتكامل بنتاجها العلمى مع نتاج سائر الأمم"(٤) . وهكذا يفهم مفكرنا من الحديث أن النسق العلمى مفتوح للأجيال جميعها وليس قاصراً على أمة دون أخرى، ويتساءل مفكرنا "أفيكون هذا هو تراثنا" ؟، ثم نتلفت حولنا فى حياتنا العلميّة فنرى أدعياء العلم يعدون بالألوف، ولا نكاد نقع على العالم الذى أشرب بتراث السلف"(٥) .

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٣٣٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٦.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر السابق، ص ص ٣٣٧-٣٣٨.
(٥) المصدر السابق، ص ٣٣٨.

وينهى مفكرنا حديثه عن هذا النموذج الذى اختاره من السلف بقوله : "لقد اشتملت مجموعة الأقوال التى أوردها ابن عبد ربه عن العلم والعلماء - على قلة صفحاتها- خطوطاً رئيسية تصلح أن تكون دستوراً للحياة العلمية كلها، منهجاً ومعياراً"(١) وهكذا يؤكد مفكرنا على "المنهج" وعلى الروح العلمية الصحيحة بوصفها معياراً تكفل لنا أن نتقدم فى ثقة مع المتقدمين، فتكون خصالنا موروثة، وموضوعنا علماً حديثاً.

جـ - قيمة الإنسان :

وكما كان مفكرنا يحلل الواقع الراهن ليصلح فى معاصريه فساداً واقعاً، فإنه أيضاً كان يحلل الوقائع المكتوبة لأسلافنا التى وجد فيها "صورة الكمال الإنسانى، التى تصلح معياراً نقيس إليه واقع الإنسان المعاصر، لنرى كم بلغت فى سلوكه زاوية الانحراف"(٢) .

استند مفكرنا فى نظرته إلى التراث - فيما يتعلق بالبحث عن "نموذج الإنسان فى تراثنا" - إلى استقراء وتحليل أعمال أربعة من أعلام الفكر العربى القديم هم : الجاحظ، ومحمد بن زكريا الرازى، وابن مسكويه، والغزالى، باعتبار أن أعمالهم وقائع تاريخية تقدم - من وجهة نظر مفكرنا - صورة للكمال الإنسانى ينبغى علينا أن نحاكيه خاصة عندما نجدهم يجمعون على مبدأ أساسى واحد وهو : "احتكام المرء إلى عقله دون الميل والهوى، على أن يفهم "العقل" بمعنى الطرق المؤدية آخر الأمر إلى نفع يرجح الضرر"(٣) .

وينتهى مفكرنا بعد الوقوف على الخطوط العامة التى تصور نموذج الإنسان فى الفكر العربى القديم من الناحيتين النظرية والعملية إلى تنبيه القارئ إلى "فكرة هامة، لو أفلتت من أيدينا فقد أفلت ركن ركين فى بنية الفكر العربى، ألا وهى أنهم - أعنى أسلافنا من مفكرى العرب - لم يتصوروا قط أن يقتصر الإنسان على حكمة العقل دون أن يمدها

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٣٤٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٤١.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٥٧.

إلى فعل يؤديه بناء عليها، فلا يكون العلم علماً عندهم إلا إذا أعقبه العمل على أساسه"(١) ، وتلك ميزة يتميز بها عصرنا الراهن.

ويرى مفكرنا أن هذه الإضافة جاءت لتميز المفكر العربى من سلفه اليونانى، برغم اشتراكهما فى الطريقة المنهجية التحليلية، وعلى ذلك تكون بنية الإطار الفكرى عندهم هى فى تصور الموقف مرتكزاً على قطبين، هما العلم من ناحية، وتطبيقه من ناحية أخرى، كائناً ما كان المعنى الذى يعطيه المفكر للعلم، والمعنى الذى يحدد به نوع العمل(٢) ، وفى هذا يتشابه العربى القديم مع الفكر المعاصر، وبالطبع هذا التشابه فى الإطار فحسب دون المضمون، وكأن العربى القديم كان أقرب للفكر المعاصر منه للفكر اليونانى!.

د - الإنسان العربى : كيف يواجه الطبيعة ؟

فى موضوع المواجهة بين الانسان والطبيعة باعتبارها مشكلة عصرية ومن أهم المسائل المعروضة فى المناخ الفكرى لعصرنا، بل هى مسألة تَحدّت المفكرين فى كل عصر، وكان لكل عصر طريقته فى معالجتها، أراد مفكرنا أن يرى كيف يواجه العربى الطبيعة فبدأ يستعرض بإيجاز نماذج من المواقف العصرية عند فلاسفة الغرب بدءًا من القرون الحديثة البادئة من عصر النهضة الأوروبية مروراً بالقرن السابع عشر وصولاً إلى عصورنا الراهنة. بحثاً عما قاله هؤلاء العلماء ومن تبعهم من الفلاسفة، بدءًا من جاليلو ونيوتن، ومن سايرهم مثل ديكارت، وجون لوك، ثم عرج على كانط، وهيجل، وصولاً إلى وايتهد ورسل، ثم هوسرل(٣) ، ليطرح سؤاله المتعلق بالمفكر العربى على فرض أنه جلس على مائدة للحوار مع هؤلاء الفلاسفة ليسمع ما يدور بينهم من نقاش حول علاقة الإنسان بالطبيعة، ثم طُلب منه أن يدلى هو الآخر برأيه، شريطة أن يصدر فيه عن ثقافة عربية أصيلة غير مجلوبة له من هنا أو هناك، فماذا تراه قائلاً ؟(٤) .

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٣٤٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٤٧.
(٣) المصدر السابق، ص ص ٣٦٥-٣٧٧.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٧٨.

يرى مفكرنا أنه سيبدأ الحديث باعتراض يتناول به الأسس والجذور، وذلك لأن فلاسفة الغرب، لم يستوقف أنظارهم شئ فى العلاقة بين الإنسان والطبيعة بمقدار ما استوقفتهم عملية "المعرفة"، كيف تتم للإنسان حين يكتسب عن بيئته علماً ؟[1] فالعربى على ضوء ثقافته التقليدية العريقة، يرى أن العلاقة الأساسية الأولى التى يواجه الإنسان بها الطبيعة التى حوله، ليست هى علاقة العارف بموضوع معرفته، بل هى علاقة الفاعل بما ينصب عليه فعله، أو قل إنها ليست علاقة العقل بالمعقول بل هى عنده أولاً علاقة الإرادة بالفعل المراد[2] .

ويحصر مفكرنا الطبيعة فى الثقافة العربية فى كونها مسرحاً للحركة والنشاط والفاعلية أكثر منها موضوعاً للنظر المجرد، وحتى المعرفة العقلية النظرية إنما ينظر إليها على أنها إرادة لها الأولوية المنطقية، وهذه الحركة والنشاط والفاعلية ما هى إلا مجموعة من القيم تنظم سلوك الإنسان مع أخيه الإنسان، وسلوكه مع سائر الكائنات، ويعتبر هذا السلوك بالنسبة للسالك "طبيعة" تحيط به، يراد له أن يتصرف إزاءها على خير الوجوه[3] .

لينتهى مفكرنا بأنه إذا كان محور المواجهة بين الإنسان وما يحيط به عند مفكرى الغرب هو "العلم"، فإن محور المواجهة عند المفكر العربى هو "الأخلاق"، أى مبادئ السلوك الصحيح تجاه المواقف المختلفة، لتكون بذلك المواقف الاجتماعية عند العربى أولى بالنظر والتقنين[4] .

تعقيب :

– إذا كان لنا من تعقيب على علاقة الإنسان بالطبيعة عند العربى، فإن مفكرنا فى هذه المسألة بالذات لم يأت بنموذج واحد من التراث العربى الإسلامى – كما عودنا فى

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٣٧٨.
(٢) المصدر السابق، ص ص ٣٧٨-٣٧٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٧٩.
(٤) مع أنه عند التعرض للمعتزلة رأى أن الحرية بمعناها الاجتماعى والسياسى والاقتصادى وكذلك حرية الفكر لم تكن موضوعات تشغلهم لأنهم لم يبحثوا فى حرية الإنسان من حيث علاقته بالإنسان فى هذه الدنيا، وإنما حرية الإنسان من حيث علاقته بربه. (المصدر السابق، ص ١٨٦).

مواضع أخرى - حتى يكون شاهداً على هذه العلاقة، إنما جاء حديثه تعميماً دون سند من واقع، جاءت نماذجه من الفلاسفة الغربيين، ثم جاء حديثه عن "العربى" دون تخصيص.

والسؤال هنا : هل يتعارض ما يقوله مفكرنا هنا مع ما أكده من دور العقل عند العربى ؟، وكيف ينسجم دور العقل مع تأكيده بأن محور المواجهة بين الإنسان والطبيعة عند العربى هو الأخلاق أى الجانب السلوكى، وهو يندرج تحت الوجدان ؟، هل أراد مفكرنا أن ينتقل من دائرة العقل ليدخل دائرة الوجدان التى تظهر فى علاقة العربى بالطبيعة ؟ لعله أراد أن يجد فى ذلك مخرجاً لما يمكن أن تضيفه الثقافة العربية إلى العصر، باعتبارها تستند إلى عقيدة إسلامية تنظم أخلاق الفعل ليصل مفكرنا إلى نتيجة هامة وهى إضافة البعد الاجتماعى إلى حياة الأفراد، باعتباره ضرورة للوجود الإنسانى المتكامل، وباعتبار أن الفعل وديناميته، لا العلم، هو حجر الزاوية من البناء الإنسانى من وجهة النظر العربية - كما يراها مفكرنا - وهو ما انعكس فى اللغة العربية، وطرائق بنائها التى تبدأ الجملة فيها "بالفعل"، وتعقب عليه بالفاعل، على خلاف اللغات الأوروبية.

ولما كان "الفعل" ينم فى الأغلب عن إرادة، والإرادة توشك أن تنحصر فى الإنسان دون سائر الكائنات، كانت المواجهة التى تشغل الثقافة العربية، ليست هى مواجهة الإنسان بعقله للطبيعة بخصائصها ابتغاء الوصول إلى قوانين العلوم الطبيعية، وإنما هى مواجهة الإنسان بإرادته للمجتمع الإنسانى فى فاعليته، وأوجه نشاطه، ابتغاء المشاركة فى فعل موحد يوصل إلى أهداف ترضى عنها القيم العليا(١) . إن مفكرنا ينفى عن العربى انشغاله بعملية "المعرفة" كيف تتم للإنسان حين يكتسب عن بيئته علماً ؟، وحصر العلاقة فى السلوك فحسب، بالرغم أنه قد نفى اهتمام العربى القديم بالعلاقة بين الإنسان والإنسان على مستوياتها المختلفة خاصة الاجتماعية منها والاقتصادية والسياسية، وهنا قد يعترض معترض ويقول : ماذا عن العلماء أمثال جابر بن حيان (وهو ممن كتب عنهم مفكرنا)، والرازى، وابن الهيثم، وابن النفيس، وغيرهم ؟

وماذا عن الطبيعيات عند المتكلمين وعند الفلاسفة المسلمين ؟

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ٣٨٠-٣٨٣.

وهل العربى لم يواجه الطبيعة، وإنما واجه الإنسان والمجتمع الإنسانى فحسب ؟

- ألم يقل مفكرنا إن "القرآن الكريم" مصدر التشريع، أى مصدر القوانين والأوامر والنواهى، وهى كلها من قبيل الفعل لا من قبيل الفكر المجرد"(١) أليس من ضمن الأوامر، الأمر بالنظر العقلى فى الطبيعة والكائنات الطبيعية كلها ؟(٢) أو أليست من الأهداف التى ترضى عنها القيم العليا، قيمة العقل، وقيمة العلم ومكانة العلماء ؟، وهو ما أثبته مفكرنا فى مواضع أخرى(٣) ألم يقل أن العقل فاعلية وديناميه ؟، هل العربى لم يصب هذه الفاعلية على الطبيعة، واكتفى بالشعر ليشعر فحسب بهذه الطبيعة فيرى نفسه فى ماء البحر وفى نجوم السماء وفى زرع الأرض ؟(٤) .

- هل التاريخ الفكرى يشهد فحسب بأنه لم يسر من إقليمنا إلى الغرب إلا الديانات التى تحمل رسالة القيم ؟، ألم تسر من عندنا علوم بما تحمله تلك العلوم من وسائل التصرف فى ظواهر الطبيعة ومن روح علمية أكد عليها مفكرنا فى مواضع كثيرة ؟(٥) .

- الحق أننا لا ندرى بأى طابع يتميز العربى عند مفكرنا ؟ : هل بالعقل ؟ أم بالوجدان ؟ أم بهما معاً ؟

تلك كانت وقفات جزئية لتأكيد قيم معينة فى التراث معظمها يتعلق بقيمة العقل، لكن مع تلك الوقفات الجزئية يقدم مفكرنا أول محاولة متكاملة تعبر عن رؤيته الخاصة لحل مشكلة الأصالة والمعاصرة، وهى محاولة لتقديم فلسفة عربية يقترحها مفكرنا ونعرضها فيما يلى :

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٣٧٩.
(٢) راجع : القرآن والنظر العقلى، د. فاطمة إسماعيل، منشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى، سنة ١٩٩٣.
(٣) تجديد الفكر العربى (الفصل التاسع، ص ص ٣٠٣-٣٤١، قيم باقية من التراث، قيمة العقل فى تراثنا، ياقوته العقد للعلم والعلماء)، وكذلك كتاب قيم من التراث، ص ١٣٨.
(٤) تجديد الفكر العربى، ص ٣٨٣.
(٥) راجع المصدر السابق، ص ٣٣٢.

ثانياً : نحو فلسفة عربية مقترحة :

تتجلى أصالة زكى نجيب محمود فى أول محاولة تطبيقية عملية نحو فلسفة عربية مقترحة، نعتبرها تحقيقاً لفكرة الأصالة والمعاصرة على مستوى الفكر الفلسفى عنده.

وتستند هذه الفلسفة العربية المقترحة على "مبدأ" محدد هو مبدأ الثنائية، ثنائية الله الخالق والكون المخلوق، أو السماء والأرض، وما ينتج عنها من ثنائية الطبيعة والفن.

أ - ثنائية السماء والأرض :

بالرغم أن "مبدأ الثنائية مبدأ معروف فى تاريخ الفكر الفلسفى عامة؛ إلا أن مفكرنا يرى أن هذا المبدأ راسخ فى جذور الثقافة العربية، وهو مبدأ تنبعث منه سائر أحكامنا فى مختلف الميادين. وهذه "الثنائية" - التى تميز الفكر العربى - تشطر الوجود شطرين لا يكونان من رتبة واحدة، ولا وجه للمساواة بينهما هما : الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلى والحادث، أو هما السماء والأرض إن جاز هذا التعبير(١) .

وغنى عن البيان أن محاولة مفكرنا هدفت إقامة فلسفة بنائية تأسست على "مبدأ" واحد يضم أشتات المعارف ويجمعها فى وحدة واحدة، هكذا فعل أفلاطون وأرسطو وديكارت واسينوزا وغيرهم كل بطريقته، لكن مفكرنا - منذ البداية - قد أقرّ بالطبائع القومية، هذا الإقرار الذى يعطى له الحرية لمحاولة اقتراح فلسفة عربية تتميز بخصائص معينة. غير أنه يدرك أن مبدأ "الثنائية" نفسه قد قال به الفلاسفة المشار إليهم أعلاه، وغيرهم، وعلى رأس هؤلاء الفلسفة الأفلاطونية التى أرست قواعد هذه الثنائية، لكن مفكرنا يوضح أن الثنائية التى ينادى بها تختلف عن الثنائية الأفلاطونية، فالثنائية التى يدعو إليها ذات طابع خاص لأنها "ثنائية لا تسوى بين الشطرين، بل تجعل للشطر الروحانى الأولوية على الشطر المادى، فهو الذى أوجده، وهو الذى يسيّره، وهو الذى يحدد له الأهداف"(٢) .

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٢٧٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٥.

وهذا التعريف لمبدأ "الثنائية" يوضح لنا الطابع الإيمانى الخالص "للمبدأ" الذى تستند عليه "الفلسفة" المقترحة عند مفكرنا.

أما ثنائية أفلاطون – فيما يرى زكى نجيب محمود – قد بلغت حداً من التجريد ألغت معه وجود الأفراد الجزئية وجوداً حقيقياً، بما فى ذلك أفراد الإنسان أنفسهم، فليس للفرد الإنسانى الواحد من حقيقة عنده إلا بمقدار ما يشارك فى الإنسانية بمعناها المجرد.

وبرغم أن الباحثة لا تتفق كل الاتفاق مع رأى مفكرنا من أن ثنائية أفلاطون تلغى وجود أفراد الإنسان وجوداً حقيقياً، إلا أن رغبة مفكرنا لتأكيد التبعات الخلقية والمسئولية الفردية النابعة من العقيدة الإسلامية والإيمان بالحساب يوم الجزاء جعلته يرى أن الثنائية الأفلاطونية تلغى الفردية الشخصية وتؤكد على الأنواع والأجناس ولكن لو سلمنا بذلك (بالنسبة لأفلاطون) فهناك ثنائيات أخرى تؤكد الفردية مثل ثنائيات ديكارت واسبينوزا وغيرها، وليست كل ثنائية تلغى أفراد الإنسان !.

ويرى مفكرنا أن النظرة الثنائية التى تناسبنا هى نظرة متميزة فريدة، تجعل الكائن الإلهى الواحد المطلق فى جهة، وتجعل الأفراد الجزئية فى جهة أخرى، ثم تقسم عالم الأفراد إلى كثرة من عناصر بالنسبة إلى أفراد الناس – على الأقل – لأنها نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنسانى الحر المسئول فى عجينة واحدة مع سائر مفردات العالم الطبيعى. وذلك لأن الإنسان – دون سائر الكائنات – يتمتع بضرب من الإرادة الحرة المسئولة التى لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع، وفى مقابل هذه الحرية قد تحمل عبء الأمانة – أمانة الحرية – فى شجاعة وإقدام، تلك الأمانة التى عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها، وحملها الإنسان(١) لذلك أصبح مسئولاً أمام الله، وأمام الناس وأمام نفسه. وهكذا قال مفكرنا بثنائية إيمانية تستند على العقيدة الإسلامية، فى مقابل الثنائية الإنشطارية الحادة التى أخرجت السماء من دائرة الفكر الفلسفى فى مرحلة الوضعية المنطقية.

وتلزم عن "مبدأ" الثنائية فى الفلسفة العربية المقترحة نتائج نعرضها فيما يلى :

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ٢٧٥-٢٧٦.

١- إن الإنسان الفرد ظاهرة لا تخضع كلها للتقنين العلمي، فيظل فيه جانب يستعصى على ذلك التقنين، وهو جانب الإرادة الحرة الخلاقة المسئولة التى تبتكر الفعل ابتكاراً، قد يغير به الإنسان تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعى(١) . وهذا الرأى يتفق مع ما جاء فى الجبر الذاتى(٢) ، ويختلف مع ما نادى به فى مرحلة الوضعية المنطقية؛ حين رأى أن الإنسان ظاهرة مثل الظواهر الطبيعية ينبغى أن يخضع خضوعاً كاملاً للتقنين العلمي.

٢- يلزم أيضاً عن "مبدأ" الثنائية؛ أنه من غير المقبول أن يكون مدار الفعل الأخلاقى هو المنفعة التى تعود على الناس فحسب، لأن الفضيلة هى جزاء نفسها، أرادها لنا الله، وعقلناها، والفعل الخلقى يعد فاضلاً فى ذاته بغض النظر عن نتائجه، لذلك تقام الأخلاق العربية على أساس الواجب، لا على أساس الفائدة(٣) (٤) .

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ٢٧٦-٢٧٧.

(٢) راجع الباب الأول من هذا البحث.

(٣) تجديد الفكر العربى، ص ٢٧٧.

(٤) يعترض د. فؤاد ذكرياعلى استخدام لفظ "الواجب" ويعتبره استخداماً غير موفق على أساس أن الأخلاق التى يتحدث عنها زكى نجيب محمود هى أخلاق "السلطة" أو "الوحى". أما ذلك المذهب الذى اصطلح فلاسفة الأخلاق على تسميته باسم "أخلاق الواجب" فهو فى أساسه مذهب ينبع فيه الأمر الأخلاقى من داخل الذات بدون أن تفرضه أية سلطة خارجية، ولا يصدر فيه الفعل إلا بوازع من الضمير فحسب. وكلنا نعرف جيداً الفارق بين ما نفعله لأننا مأمورون بفعله، أو لأن لنا مصلحة فيه، وما نفعله لأنه "واجب".

(تجديد الفكر العربى فى الميزان، مقال ضمن كتاب الكويت : الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً، ص ١١٠).

ومن جانبى أقول : ان العبرة ليست فى اللفظ، بل العبرة بمعنى اللفظ فى سياق المذهب (وهذا شئ كان مفكرنا دائم التأكيد عليه)، و "الواجب" فى ثقافتنا العربية حكم من الأحكام الشرعية فى الفقه (واجب، محرم، مندوب، مكروه، مباح). ومع ذلك إذا أخذنا فى الاعتبار أن الأخلاق الإسلامية تتعامل مع إنسان متميز بالإرادة الحرة المسئولة التى تتصرف فى إطار الشرع الذى أوحى به الله، وتجعل تبعة الفاعل واقعة على فاعله، فإذا لم يكن للإنسان اختيار فى الواجب المفروض بحكم الشريعة، فهو كامل الحرية فى اختياره داخل هذا الإطار، فليس فى أمر السلطة الدينية جبرية، بل حرية اختيار تكاد تقترب من معنى الوازع الداخلى للضمير الحى، كما أن الواجب الدينى لا يتعارض مع تحقيق المصلحة، فإن لم تكن دنيوية فهى فى الحياة الأخرى، مما يفتح أفاقا واسعة تمتد إلى السماء.

إذن فمن حيث الإطار الصورى العام فإن الوقفة الخلقية فى الثقافة العربية لا تختلف من ناحية الشكل عن الوقفة الخلقية الوضعية عند الفلاسفة، فعناصر العملية واحدة، إطار عام ينبغى الالتزام به (مصدره إلهى عندنا)، (مصدره عقلى عندهم)، إنسان حر يتحرك فىهذا الإطار (عندنا وعندهم)، مسئولية تقع على عاتق الإنسان نتيجة اختياره (عندنا وعندهم).

إذن لا أرى غضاضة فى استخدام لفظ "الواجب" شريطة أن نعى معناه، ومن اهتمامات الفلسفة الوعى بالمعنى فى إطار كل موقف ومذهب.

لكن هذا الوجوب الشرعي لا ينفي أن يجئ الواجب مصحوباً بنتائج نافعة، لكنه "واجب" ينبغي أن يُؤدى قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من نفع. وهذه الوقفة الخلقية جاءت نتيجة مباشرة للصورة الكونية التي تصورها مفكرنا على أساس مبدأ الثنائية : إله خالق وعالم مخلوق، وفي هذا العالم المخلوق إنسان متميز - دون سائر المخلوقات - بالإرادة الحرة المسئولة، التي تتصرف في إطار التشريع الذي أوحي به الله، ولكنه مع ذلك تصرفٌ فيه حرية الاختيار، التي من شأنها أن تجعل تبعة الفعل واقعة على فاعله، فإذا لم يكن للإنسان اختيار في الواجب المفروض عليه بحكم الشريعة، فهو كامل الحرية في اختياره داخل إطار التشريع. وذلك شبيه بموقف الكاتب، يجد أمامه لغة حاضرة جاهزة، لم يكن له دخل في وضع مفرداتها وقواعد تركيبها، لكنه بعد ذلك حر فيما يأخذه منها وهو يكتب، فتكون عليه التبعة فيما يكتبه، خيراً بخير وشراً بشر(١) .

٣- ويلزم عن الصورة الكونية السابقة أيضاً موقف يراه مفكرنا خاصاً بمعايير الجمال في الفنون والآداب، فيرى أنه إذا كان الفن عند غيرنا تشكيلات تمتع الحواس أولاً وقبل أي شئ آخر؛ فالفن عندنا هندسة يطرب لها الذهن من وراء الحاسة المدركة، لأنه زخارف ورسومات هندسية إذا امتدت عين الرائي إلى أحد أطرافها أحسّ أنه يستطيع أن يمدّ - بذهنه - وخياله - تلك التشكيلات الهندسية إلى غير نهاية، وهذا النوع من الفن يعده مفكرنا انطلاقة ذهنية من الجزئي الذي أمامنا، إلى المطلق الذي ندركه بأذهاننا، وإن لم ندركه بحواسنا. ويجعل مفكرنا جوهر الروح العربية في هذه الانطلاقة من المحسوس إلى المعقول، من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، من الطبيعة إلى ما وراءها(٢) ، مع أنه - عند حديثه عن الطريقة الإدراكية أو الوقفة العربية في منهاجها - لم يجعل طريقة العربي هي الانتقال الصاعد من الجزئي إلى المبدأ العام، بل جعلها طريقة هابطة من المبدأ المفروض وصولاً إلى ما يلزم عنه من نتائج(٣) . إذن على مستوى الفن فحسب - يمكن الصعود من الجزئي إلى الكلي أو إلى المطلق، وكذلك الأمر في الأدب العربي، مداره الحكمة العامة

---

(١) تجديد الفكر العربي، ص ص ٢٧٧-٢٧٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٨.
(٣) قيم من التراث، ص ٨.

الموجزة المركزة فى حيز ضئيل من اللفظ، تلك التى لا تتقيد بمكان معلوم وزمان محدود، لكى تصدق على كل مكان وزمان، وكذلك الشعر عند العرب مرماه البعيد أن يرسم النماذج المطلقة المثلى، ولم يكن معنى بالحالات الجزئية إلا باعتبارها وصفا لما ينبغى أن يكون لا كما هو كائن بالفعل[١] .

من هذا المنطلق يرى مفكرنا أن الروح العربية الأصيلة إن غاصت فى تفصيلات العالم الأرضى بمواقفه وحوادثه، فهى مشرئبة دائماً إلى الثابت الدائم الذى لا يتغير مع الأيام ولا يزول[٢] .

٤- ومما يترتب أيضاً عن النظرة الكونية - التى يفترضها مفكرنا والتى تعتمد أساساً على تلك التفرقة الحادة والواضحة بين عالم الكائنات المتناهية، وعالم اللامتناهى - أنه يستخلص نظرية خاصة فى تحليل المعرفة الإنسانية على أساس تلك الثنائية فيجعل للمعرفة نطاقين لكل منهما وسيلة خاصة به، فإذا تعلق الأمر بمعرفة الحقيقة المطلقة أو القيم الخلقية جاءت المعرفة عن طريق إدراك البصيرة أو إملاء الوحى، وليس عن طريق شهادة الحواس أو التجارب العابرة لأن ذلك منهج العلوم الذى لا يعنيه إلا الظواهر وحدها فيتعقبها رصداً، ووصفاً، وتحليلاً، وتصنيفاً، وصولاً إلى القوانين التى تنظم حدوث هذه الظواهر، ولا يجوز لأى من نطاقى المعرفة أن يزاحم الآخر فى وسائله. بل يعزو مفكرنا المعارك التى نشبت بين أناس أرادوا تطبيق وسيلة أحدهما على الآخر، فكانوا يعانون من الخلط واللبس والغموض من جراء ذلك التطبيق[٣] .

ويظل مفكرنا يستنتج النتائج تلو النتائج التى تترتب على "المبدأ" المقترح، وأهم هذه النتائج أن الوقفة الفلسفية المقترحة - فيمايرى - تسد الفجوات الكثيرة التى تعيب المذاهب الفلسفية السائدة فى غير بلادنا، وكأن مفكرنا يقدم جواباً عن السؤال الذى يطرحه حين يقول: ماذا يضيف العربى الجديد للعصر ؟ فيأتى الجواب : إن الفلسفة المقترحة تحقق ما يلى :

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٢٧٩.
(٢) المصدر السابق، ص ص ٢٧٩-٢٨٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٨٢.

أولاً : إنها تضمن لنا الجمع بين العلم وكرامـة الإنسـان، بعد أن رأينـا الجمـع بينهمـا متعذراً فـى أوربـا وأمريكـا. وهنـا يحق أن نسـأل هـل الفلسـفة المقترحـة صـورة مثاليـة أم واقعية؟.

ثانياً : إنها تكفل لنا أن نضع الإنسان فى موضعه الصحيح وبالنسبة الصحيحـة، فـلا تضخم له، ولا تهوين من شأنه، لأنها ثنائية تفتح أمامـه آفاقاً مغلقـة، إذ هـى تضـع الإنسـان على قدميه فـوق الأرض، وترفـع رأسـه إلـى السـماء، فتتيـح لـه أن يعيـش لهمـا معـاً، علـى الأرض يسعى علماً وعملاً، وفى السـماء يهتدى بـالمثل التى ترسـم أمامـه لتكـون لـه علـى الطريق أهدافاً وغايات. وهنا يختلف العربى عن الغربى، فالعلم والقيم كلاهمـا عنـد الغربـى ينبت من الأرض، وكلاهما ينشد القوة والمنفعة، أما الثنائية المقترحة تجعل العلم نباتاً ينبثـق من الأرض وظواهرها، وتجعل القيـم غيثـاً يـنزل مـن السـماء ووحيهـا(١) . وتظهـر علاقـة الثابت والمتغير، الإطار والمضمون بوضـوح لتجعل العلـم نسـبياً يتغـير مـع التقـدم، والقيـم مطلقة تشخص إليها الأبصار، فهى ثابتة من حيث الأسـس وإن تغيرت مـن حيـث التطبيـق بتغير الظروف(٢) .

وهدف مفكرنا بالفلسفة العربية المقترحة أن يزيل التعارض القائم فى حضـارة العصـر أو فى أرجاء الدنيا جميعاً - على حد قوله - بين العلم الذى يتقدم بخطـوات جبـارة، وبيـن قيمة الإنسان التى تنهار(٣) ، ولن يزول هذا التعارض إلا بسّد الفجوات التى تعيب المذاهـب الفلسفية السائدة فى غير بلادنا- كما أشرنا - لذلك وقف مفكرنا عند هذه المذاهـب الرئيسـية ليرى ما يمكن أن تضيفه فلسفته المقترحة إليها.

فإذا كانت الفلسـفة فـى العـالم الانجلوسكسـونى - انجلـترا وأمريكـا بصفـة خاصـة - فلسفة علمية تحلل العلم وقضاياه، ولا تعبأ بالانسان، بل تترك أمره للأدب والفن، (وهـذا مـا كان يتبناه مفكرنا فى مرحلة الوضعية المنطقية)، نقول لهم : لا إننا نسايركم فى فلسفة العلم،

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ٢٨٤-٢٨٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٨٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٨٧.

ولكننا نوجب أن تضاف إليها فلسفة للإنسان الحى، الذى ينبض فى صدره قلب، ويطمح فى حياته إلى أبعد الغايات.

- وفى غرب أوربا - فرنسا وألمانيا- نجد الفلسفة معنية بالإنسان على طريقة خاصة، إذ تكاد تجعل من الإنسان إلهاً على الأرض، تتعارض حريته المطلقة مع وجود الله، فنقول لهم عندئذ : لا، إننا نسايركم فى اهتمامكم بالإنسان، لكننا بدل أن نجعل منه إلهاً كما تفعلون، نجعله رسولاً فى الأرض لله، يشيع فيها ما قد شرعه له من قيم ومبادئ.

- ونذهب إلى شرق أوروبا، نجد اهتماماً بالإنسان كذلك، لكنه اهتمام بالنظم التى تدمج الأفراد فى كل واحد، فنقول : لا، إننا نسايركم فى وجوب أن تنظم العلاقات الاجتماعية على نحو يكفل للناس العدل والمساواة، ولكننا نحتم أن تضاف مسئولية الفرد أمام ربه وأمام ضميره.

- وقد نذهب إلى الهند، لنرى هناك فلسفة تدمج أفراد الناس فى الكون العظيم، الذى يفرز الأفراد ويبتلعهم كأنهم الموج يظهر ويختفى على سطح المحيط، فنقول : لا، إننا نحرص على أن يكون كل فرد حقيقة قائمة برأسها، وجوهراً مستقلاً قائماً بذاته، لأنه مسئول عما يفعل وعما يدع[١] .

إنها صورة مثالية يضعها مفكرنا لما ينبغى أن تكون عليه الفلسفة العربية، انطلاقاً من مبدأ راسخ (وهو مبدأ الثنائية) وضعه فى بداية خطواته المنهجية ليرى ما يمكن أن يلزم عن هذا المبدأ من نتائج تترتب عليه، حتى تكتمل الصورة التى يرى فيه ما يسّد الفجوات التى تعيب المذاهب الفلسفية السائدة فى غير بلادنا، إنه "كلام هو أيسر اليسر حين يُكتب أو يُقال، لكنه أعسر العسر حين يُراد له أن ينتقل من مداد منثور على الورق، ليصبح كائنات بشرية تنشط فى فجاج الأرض وتسعى"[٢] على حد قول مفكرنا نفسه.

إذن حل المشكلة ليس فى النظرية فحسب، بل فى التطبيق أيضاً فيما ترى الباحثة.

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ٢٨٥-٢٨٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٠.

ب - ثنائية الطبيعة والفن :

فى الثنائية السابقة ثنائية السماء والأرض، ثنائية العلاقة بين الإنسان وربه، التى لا تتحقق فيها الوحدة العضوية إلا على يد الانسان حين يوحد بين العلم والقيم فى كائن واحد هو الإنسان، الذى يجمع الطرفين معاً فيجعلهما وحدة ذات قطبين، أو عصا ذات طرفين، يضع طرفاً منها على الأرض حين يسعى علماً وعملاً بكل ما يتطلبه العلم من دقة، وما يتطلبه العمل من صبر ودأب، ويرفع رأسه (الطرف الآخر) إلى السماء ليهتدى بالمثل التى ترسم أمامه لتكون له على الطريق أهدافاً وغايات، وهنا تصبح العصا ذات طرفين طرف للعلم، وطرف للقيم. طرفان يجمعهما الإنسان فى وحدة عضوية واحدة، لتصبح الثنائية بالنسبة للإنسان هى فى حقيقتها وحدة ذات طرفين، وتنعكس العلاقة نفسها على ثنائية الطبيعة والفن، لنجد نفس الرؤية الموحدة بين "الذات" و "الموضوع"، العلم والحرية، علم الإنسان بالطبيعة وظواهرها وتفاعلاتها، ذلك العلم يستوجب أن يكون هذا الإنسان نفسه "ذاتاً" عارفة عالمة باحثة منقبة، إذن هنالك ذات تَعلم وموضوع يُعلم، ومهما كانت الصلة الدامجة لهذين الطرفين فى كائن واحد، كما يؤكد مفكرنا، فإنه ما يزال هناك "طرفان"، ذات عارفة وموضوع معروف، لكن مفكرنا إذ يؤكد على تلك الصلة الدامجة فى كائن واحد، لا ينفى أنهما طرفان، لكنهما طرفان "كطرفى العصا، والعصا واحدة"(١) .

والنتيجة التى تلزم عن هذه القسمة هى ضرورة أن يخضع الإنسان لواقع العالم كما يثبته العلم، مع ضرورة أن تظل للذات حريتها وعلى الإنسان أن يجمع بين القيد والحرية معاً، قيد العلم بالطبيعة الخارجية، وانطلاق الطبيعة الداخلية على سجيتها بحرية تامة، وهذا الجمع بين القيد والحرية، هو ما يريده مفكرنا للمواطن العصرى.

وتبرز هنا أيضاً علاقة العام بالخاص، أى ما هو مشترك إنسانى عام، وما هو خاص، ليؤكد على ما يتشابه فيه الناس وهو التقيد بحقائق العلم، وما يختلف فيه الناس على اختلاف قومياتهم وتباين أجناسهم، وهو الحرية فى انطلاق الذات، فالعلم - الذى هو الطبيعة الخارجية - واحد للجميع، أما حقائق الطبيعة الداخلية أو الذات، فهى "فن"، والفن منّوع

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٣٠٠.

بتنوع الأفراد والأمم، العلم موضوعي والفن ذاتي، والخلط كل الخلط أن يفسد العلم بأهواء الذات، أو يُزيّف الفن بموضوع يُملَى عليه من خارج. بالعلم المقيد، والفن الحر يتكون الإنسان المعاصر. فإذا كان العربي متخلفاً عن عصره، فذلك لأنه لا علماً بالطبيعة اكتسب ولا فناً معبراً عن ذاته أنشأ(١) .

وإذا اتخذنا من هذه النقطة منطلقاً : حقيقة علمية عن الواقع نتشابه جميعاً في الخضوع لها، وعبارة فنية تصور الذات نتشابه جميعاً في الحرية عند صوغها، أسلمتنا هذه النقطة إلى نتيجة لازمة، وهي أننا سواسية أمام العلم، وأمام الفن معاً.

بالعلم المشترك نعرف العالم ونغيره، وبالفن الذاتي نعرف الإنسان ونقومّه. بالعلم المشترك تنشأ الحضارة بنظمها وذواتها ومصانعها وتجارتها وزراعتها، وبالتعبير الفني عن الذات تنشأ الثقافة بقيمها التي تفرق بين الحسن والقبيح(٢) .

لكن رغم ما يبدو من أنها ثنائية باطنها وحدة عضوية، غير أن الموقف الخاص بالمنهج يهدم وحدتها العضوية، لأنه قائم على الانفصالية المعرفية بين نوعين من المنهج : منهج التحليل الدقيق في مجال العلم، ومنهج البصيرة في مجال القيم.

تعقيب :

سأركز في تعقيبي على نقطتين رئيسيتين : **الأولى** : تتعلق بالفكرة الجوهرية عند مفكرنا وهي ثنائية الإطار العام والمضمون المادي، أو ثنائية اللفظ والمعنى. **والثانية** : تتعلق بالموقف المنهجي.

١- **أما فيما يتعلق بالفكرة الأولى** : فإن زكي نجيب محمود في كتابه "تجديد الفكر العربي" يبحث عن الإطار العام للموقف والنظرة، تاركاً المضمون المادي جانباً، لذلك كثيراً ما كان يفرغ الموقف من مضمونه ومادّته ليبقىعلى هيكله وشكله أو صورته، ليقابل بينه وبين ما يحدث في عصرنا تارة، وتارة أخرى ليصب في هذا الهيكل المفرغ مضامين من الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ليقدم بذلك تطبيقاً عملياً لعملية "الدمج" بين التراث والمعاصرة.

---

(١) تجديد الفكر العربي، ص ٣٠١.
(٢) المصدر السابق، ص ص ٣٠٠-٣٠٢.

ولكن هذا التجريد المبالغ فيه - فيما ترى الباحثة - والذى يجعل الأولوية للصورة أو الشكل لا لحيوية المضمون؛ أدى بمفكرنا إلى تأمل التراث من الخارج فحسب، بدلاً من تأمله من الداخل والغوص فيه والاندماج فى مادته، الأمر الذى سهّل عليه أن يفرض على التراث ما يستبطنه من ثقافة غربية جعلها هى المنظار الذى يقرأ به التراث. وحين لم يغص فى تحليل التراث تحليلاً عميقاً أدى به ذلك إلى رؤية مشكلات السلف كلها على أنها مشكلات دينية بحتة، لا علاقة لها بما نعرفه اليوم من مشكلات عصرية، فالحرية عند المعتزلة - مثلا - هى حرية الإنسان فى اختياره لأفعاله، أى أنها حرية تحدد علاقة الإنسان بربه، ولا شأن لها بالروابط التى تصل بين الإنسان والإنسان فى هذه الدنيا(١) ، فلم يكن يرى مفكرنا إلا الطابع الدينى عند السلف، فالعلم عند السلف لم يقصد به إلا علوم الدين والشريعة، ولم يقصد به علوم الطبيعة والإنسان، والحرية عندهم لم تمسّ الناحية السياسية أو التجارية أو الاقتصادية أو الاجتماعية؛ تلك المجالات التى عرفها عصرنا الحاضر، مما ترتب عليه أن مشكلاتهم لم تعد مشكلاتنا، وبالتالى حلولهم لم تعد تصلح لنا.

إن اهتمام مفكرنا بالشكل دون المضمون، باللفظ دون المعنى، جعله يكتفى بالمظهر الخارجى للمذهب باعتباره دينيا، وجعل مقولات الفكر كلها دينية، ولغة الخطاب عند السلف كانت ذات طابع دينى، فرأى أن الإمامة مثلاً، أو مسألة خلق القرآن هى من المسائل الدينية، ولم تكن الإمامة - عنده - قضية سياسية تتعلق بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وذلك لأن السلف لم يعرفوا ألفاظاً مثل الديمقراطية، أو الاشتراكية ... الخ. لم يشأ مفكرنا يرى أن الصراعات الفكرية القديمة ما هى إلا أدوات أو ستاراً لمشكلات دنيوية، أو هى فى حقيقتها صراع على السلطة، لم يشأ مفكرنا أن يغوص بمشرط التحليل خلف الموقف ليرى باطنه السياسى أو النفسى أو الاجتماعى أو الثقافى أو التاريخى. وأن المعانى الغربية "موجودة أيضاً فى الألفاظ القديمة، فالاختيار يسمى خلق الأفعال، والعلم الطبيعى جزء من العلم الشامل ومقدمة له كما ظهر فى وحدة الطبيعيات والإلهيات، والعدل الاجتماعى موجود فى مفاهيم أخرى فى الفقه مثل الزكاة ومقاصد الشريعة والضروريات. ليس المطلوب هو

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ١٨٦.

ترك الألفاظ القديمة إلى معان غربية حديثة بل تجديد معانى الألفاظ القديمة بحيث تفيد المعانى الحديثة التى تعبر عن مصالح الناس ومتطلبات العصر، وليست بالضرورة تلك الوافدة من التراث الغربى. لماذا لا يتم تغيير معانى الألفاظ القديمة أو توسيعها وتغيير مضامينها من الداخل" ؟(١) .

ورغم أن مفكرنا يرى أن محور العلاقة عند العربى يقوم على علاقة الإنسان بربه، فإنه فى موضع آخر عند حديثه عن العربى كيف يواجه الطبيعة يرى أن مواجهة الطبيعة فى الغرب تنتهى بالعلم، أما المواجهة عند العربى فهى مواجهة للمجتمع الإنسانى تنتهى بالقيم، فيدرك كل من الفريقين بأى طابع يتميز، وما الذى ينقصه ليكتمل الإنسان إنساناً(٢) .

وهكذا ينبغى أن تأتينا النظرة الإنسانية من التراث، بعد ما كان يرى أن السلف لم يعرفوا "الروابط التى تصل بين الإنسان والإنسان فى هذه الدنيا"(٣) ، وهكذا لم يكن مفكرنا مستقراً على رأى واحد.

ولما أصبحت الصورة عند السلف دينية الطابع، وصورة الغرب علمية الطابع – من وجهة نظر مفكرنا – أصدر بعض الأحكام التى افتقدت إلى التحليل العميق، مثل تعليله لسيادة النظرة اللاعقلية عند جماهير الناس ووصفهم بأنهم "دراويش بالوراثة"، واللاعقلانية مغروزة فى طبائعها فلا عجب إذن أن تروج فيهم الخرافات والكرامات والخوارق بأسرع من البرق(٤) ولم يردّ هذه النظرة إلى الجهل والفقر والمرض والظلم ... إلخ، كذلك حكمه على بعض الفرق وآرائها الكلامية بأنها "خلط صبيانى عجيب"، أو انها سذاجة أطفال(٥) ، وهذا الحكم يتنافى مع من يردّ الأفكار إلى أصولها وجذورها التى نبعت منها وهذا شئ كان

---

(١) د. حسن حنفى، مقال بعنوان : تجديد الفكر العربى، إشكال التواصل والانقطاع فى فكر زكى نجيب محمود، ضمن كتاب "بعد الرحيل"، دار الهداية، ط أولى سنة ١٩٩٦، ص ١٦٦.

(٢) تجديد الفكر العربى، ص ٣٨٦.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٦.

(٤) المصدر السابق، ص ص ١٦٢-١٦٣.

(٥) المصدر السابق، ص ص ١٢٧-١٢٨.

يحرص عليه مفكرنا دائماً، ويتنافى مع وجود مثل هذه الأفكار فى ثقافات أخرى؛ ومع ذلك فهى تخضع للتحليل العقلى.

إن قضية الأصالة فى التراث لم تشغله، إلا من زاوية واحدة وهى صب المعاصرة فى القالب التراثى الفارغ والمناسب، ولم يكن هذا القالب، إلا قالب "العقل"، و "العلم"، و "مكانة العلماء"، باعتبار أنها قيم باقية من التراث، لذلك تحمس لها إلى الحد الذى وصف فيه وقفة العربى من الأمور بأن طابعها العقل، ولو لم يسبقها أرسطو بمنطق يسدد خطاها، لكان حتما على العرب أنفسهم أن يستخلصوا لأنفسهم تلك الخطى(١) . وهذا يتعارض مع ما ذكره عن سيادة التفكير اللاعقلانى بين الجماهير. مما يجعل المرء يتساءل هل يتميز العربى بالتفكير العقلانى أم اللاعقلانى ؟

ورغم اهتمام مفكرنا بالشكل أو الهيكل دون المضمون، فإنه حين يصف الفن العربى يصفه بأنه ذو طابع شكلى وهندسى، وأن هذا الطابع ميزة تميزه عن غيره، لأن فى التشكيلات الهندسية ما يمكن للذهن وخياله أن ينطلق من الجزئى إلى المطلق، من المحسوس إلى المعقول، من الطبيعة إلى ما وراءها، وفى هذه الانطلاقة يكمن جوهر الروح العربية(٢) . بل يدعو مفكرنا إلى أن تكون وقفتنا التى ننظر منها إلى قضايا الإنسان فى عصرنا الراهن هى الوقفة نفسها التى وقفها الفنان العربى. لكن رغم ذلك نجده فى مكان آخر يعيب هذا الطابع الشكلى الذى يميز الفن العربى لأن حياتنا الفنية جاءت انعكاسا للنظرة الشاملة التى تعلى من شأن الخارج على حساب الداخل "... فكانت الأولوية فى حياتنا الفنية كلها - بوجه عام - هى لسلامة الشكل لا لحيوية المضمون، فالرسوم أشكال هندسية، والقصائد تفعيلات موزونة، وتسربت هذه "الشكلية" إلى مناشط الحياة جميعها. فما دمت قد حافظت على "الشكل" المقبول - عند القانون أو الشرع أو العرف - فقد أديت واجبك، بغض النظر عما ينطوى عليه هذا الشكل من لباب الفعل نفسه، وما يؤدى إليه من نتائج ضارة أو نافعة، المعوّل عندنا على "المظهر" لا على الحقيقة، ... المهم هو أن يسلم "الشكل" من الشوائب، وهذا - بالطبع- يحتاج إلى مهارة وبراعة، ولهذا كان السذّج منا، الذين

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٣١٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٨، وأيضاً ص ٢٥٥.

يتعالون على "الشكل" بحثا عن المضمون وحقيقته، سراعاً إلى السقوط فالموت"(١) . والواقع ان المرء تصيبه حيرة حين يعلى مفكرنا من شأن الشكل على المضمون، ثم يعيب هذا على السلف الذين يجعلون الأولوية للشكل على المضمون، فهل "شكلية" الفن العربى صفة تستحق المدح أم الذم ؟ وأيهما أفضل :البحث عن "الشكل" أم عن "المضمون" وحقيقته ؟

ومن المواقف المتعارضة أيضاً عند مفكرنا موقفه من الصوفية، فهو يمدح "الوقفة التى وقفها المتصوف العربى حين رأى فى فردية ذاته ومجسد خبرته حقيقة الكون فى تجردها وشمولها، وفى الفرد الواحد الإنسانية بأسرها"(٢) ، ويدعونا إلى أن نقف تلك الوقفة. ولكنه فى موضع آخر يرى أن الوقفات الصوفية - على رفعة قدرها وسمو شأنها - لا تعبر ... عن النظرة العربية فى عمومها وصميمها(٣) .

٢- **أما فيما يتعلق بالفلسفة العربية المقترحة،** التى هدف بها مفكرنا تحقيق "المواءمة" بين الأصالة والمعاصرة، فإنها تعتمد - من الناحية المنهجية - طريقة الاستدلال الاستنباطى، الذى يبدأ فيه مفكرنا من "مبدأ" معين، عنه تنبعث سائر الأحكام فى مختلف الميادين، ويكتفى بأن هذا المبدأ لا يعترض عليه أحد، أى أنه بمثابة المبدأ الذى نسلم به جميعاً لأنه ضارب بجذوره إلى أعماقنا الثقافية، ثم يسلط عليه قوته الاستدلالية ليستخرج منه ما وسعه أن يستخرجه من أحكام وأفكار. وهى نفسها الطريقة الإدراكية عند آبائنا والتى تبدأ من المبدأ العام (وهو مبدأ مفروض)، ثم يتدرج منه نزولاً إلى ما يلزم عنه من نتائج. وهى طريقة استنباطية كثيراً ما عارضها مفكرنا - فى مرحلة الوضعية المنطقية - فى مقابل المنهج العلمى الذى يعتمد على خبرة الحواس.

إذن بالرغم من تركيز مفكرنا على قيم "العقل" و "العلم"، فلم يستطع الفكاك من الإطار الإيمانى الدينى، والطريقة الإدراكية الاستنباطية عند السلف، فجعل الأولوية للشطر الروحانى، فى رسم خط السير، وفى تحديد الأهداف، فالمبدأ دينى، والحركة العقلية تظل فى

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ٢٩٨-٢٩٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٨١.

إطار الدين، وفـى إطـار الطـابع الاسـتنباطى الـذى يجعـل الأولويـة للشـطر الروحـانى علـى الشطر المادى.

لكن كيف نفسر أن هذا المبدأ ضارب بجذوره إلى أعماقنا الثقافية، ونجد فى التراث كثيراً مـن العقبـات التـى تتعـارض مـع مـا يسـتنتجه مفكرنـا مـن هـذا المبـدأ، وأهـم هـذه الاسـتنتاجات الجمـع بيـن العلـم وكرامـة الإنسـان، ووضـع الإنسـان فـى موضعـه الصحيـح، فالإنسان رسول الله فى الأرض يشيع فيها ما قد شرعه لـه اللـه مـن قيـم ومبـادئ، وينظـم العلاقات الاجتماعية على نحو يكفل للناس العدل والمساواة ... إلخ، إن هـذه النتـائج التـى استنتجها مفكرنا من "المبدأ" الموضوع فى بداية الاستدلال، لا تمثل واقعاً تؤكده النماذج التى أتى بها مفكرنا، وإنما يمكن أن نقبل القول بأن "الاعمـاق الثقافيـة" المقصـودة هـى المصـادر الإسلامية الممثلة فى القرآن والسنة، ومنها يمكـن أن يرسـم المفكـر المسـلم الصـورة المثلـى للإنسان الكامل على الأرض، وإذا اعتبرنا أن هذه المصـادر الإسلامية "وقـائع علميـة"، فإنـه يمكن فى هذه الحالة أن تكون الصورة المرسومة جامعة للواقع والمثال معاً.

وهناك نقطة جديرة بالاهتمام وهى أيضاً تتعلق بالموقف المنهجى عند زكـى نجيـب محمود، فالفلسفة المقترحة التى تنبع من مبدأ الثنائية قادتـه إلـى ثنائيـة انفصاليـة حـادة علـى مستوى المنهج، فدعا إلى الفصل بين الحياة العلمية واللاعلمية، وبين منهجين، منهج التحليل العلمى الدقيق، ومنهج البصيرة فى مجال القيم[١] هذا الموقف أثار حفيظة بعض النقاد الذيـن اعترضوا[٢] بحجة أن زكى نجيب محمود يـأخذ علـى العلمـاء أنهـم لا يقبلـون إلا أن تكـون قوانين العلم حاسمة صارمـة داخل معـاملهم، فحسـب، أمـا إذا تركـوا معـاملهم وعـادوا إلـى منـازلهم، يسـمرون؛ فـإنهم يـتركون عقولهـم مـع معـاطفهم البيضـاء فـى حجـرات المعـامل، ليعودوا إلى منازلهم وقد فرغت رؤوسهم إلا من الخرافة وانعدام النقد وسـرعة التصديـق ؟!

---

(١) لا يعد هذا الموقف جديداً عند مفكرنا فقد دعا إليه فى مرحلة الوضعية المنطقية، وهنـاك كثير من المذاهب التى تنادى بهذا الفصل.

(٢) راجع : د. عبد الله إبراهيم، تجديد الفكر العربى، الرؤية والموجهات، مقـال ضمـن كتـاب زكى نجيب محمود، إشراف وتقديم د. حسن حنفى، منشورات : المجلس الأعلـى للثقافـة، سنة ١٩٩٨، ص ٢٢٠.

ويتعجب مفكرنا من ذلك الموقف ويتساءل : أيثقل عليهم عبء العقل، فيلقون به آنا بعد آن ليستريحوا فى ظل الخرافة الندى الممتع اللذيذ ؟(١) .

فإذا كان مفكرنا نفسه يطالب بالفصل الحاد بين الحياة العلمية، والحياة غير العلمية، علام كان هجومه على هؤلاء الذين يعيشون حياة الانفصام حين يكونوا علماء فى معاملهم، فإذا خرجوا إلى الحياة العملية قصدوا حياة أخرى غير علمية ؟ بالطبع يمكن ردّ هذا الاعتراض ببساطة لأن مفكرنا لم يقصد أن تكونَ كل حياة غير علمية لابد أن ترتبط بالخرافة وتصديق الخوارق والكرامات، وتعطيل قوانين الطبيعة، وفرق كبير بين علماء يبحثون عن القوانين العلمية فى معاملهم، ثم يبطلونها خارج معاملهم بالخرافة، فيقعون بذلك فى مفارقة عجيبة، وبين عدم الخلط بين الساعات العلمية والساعات الوجدانية.

إذن مفكرنا يقول بثنائية العقل والوجدان، العلم والدين، وهى ثنائية تنعكس على المنهج فنصبح أمام ثنائية منهجية انفصالية تميز بين نوعين من الاستدلال : الاستدلال العلمى، والاستدلال الحدسى، لذلك هناك اعتراض مهم يوجهه أستاذنا الدكتور فؤاد زكريا إلى مبدأ الثنائية باعتبار أنه مبدأ طالما رددته المذاهب الفلسفية بأشكال مختلفة حيث يرى الدكتور فؤاد زكريا "أن القول بإمكان اتباع منهج التحليل الدقيق فى مجال العلم، ومنهج البصيرة فى مجال القيم ليس بالجديد ولا يمكن أن يكون وقفاً على ثقافتنا حتى لو افترضنا أنه مستمد من روحها، فهناك عشرات المذاهب فى عالم اليوم والأمس تنادى بثنائية مماثلة، وتصطدم بنفس العقبة التى لابد أن تصطدم بها ثنائية الفلسفة المقترحة : ذلك لأن عالم اللامتناهى وعالم المتناهى على الرغم من تمييزهما الواضح، متداخلان، وبينهما روابط لا يمكن تجاهلها، وإلا كان معنى ذلك انفصالاً فى كيان الإنسان والعالم. وإذا كان كل من هذين العالمين يقبل تطبيق منهج فى المعرفة خاص به، فأى منهج نطبقه فى الحالات التى يتداخل فيها اللامتناهى مع المتناهى ويتصل به ؟ هذه هى العقبة التى تحطمت عليها كل محاولة لإيجاد ثنائية قاطعة، ونوعين من المعرفة ملائمين لكل طرف من طرفيها"(٢) .

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ص ٥٨-٥٩.

(٢) د. فؤاد زكريا: تجديد الفكر العربى فى الميزان، مقال ضمن الكتاب التذكارى بعنوان : الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً، منشورات جامعة الكويت، سنة ١٩٨٧، ص ١٠٧، وقد نشر هذا المقال من قبل فى مجلة "المعرفة" السورية عام ١٩٧٣، أى بعد ظهور كتاب "تجديد الفكر العربى" بوقت قصير.

ومن جانبي أقول : إن هذا الانفصال الحاد بين المتناهي واللامتناهي ما هو إلا أثر من آثار الفكر الغربي الذي نشأ عليه مفكرنا[(١)] لأن الفكر العربي الإسلامي لم يعرف هذا الفصل الحاد بين اللامتناهي والمتناهي، ولم يكن الصوفية وحدهم هم الذين "أقلقهم هذا الفصل الحاد بين الله والإنسان، فطفقوا يلتمسون وصلاً بينهما، على مذاهب مختلفة"[(٢)] كما يرى مفكرنا في إشارة منه إلى أن هذه الوقفات الصوفية لا تعبر عن النظرة العربية في عمومها وصميمها[(٣)] لينفي بذلك تلك المحاولات التي أراد بها الصوفية إلغاء المسافة الفارقة بين المتناهي واللامتناهي، ولكن لم يكن الصوفية وحدهم هم الذين التمسوا وصلاً بين اللامتناهي والمتناهي، بل أيضاً المتكلمون والفلاسفة المسلمون حاولوا تعقل ضروب من العلاقات بحسب ما هداهم تصورهم وتحليلاتهم العقلية لهذه العلاقات، وأصحاب نظريات الفيض والصدور، والاتصال، كالفارابي وابن سينا، وغيرهما من الفلاسفة العظام كانت محاولاتهم أكبر دليل على ذلك، لكن مفكرنا لم يقف عند الفلسفة العربية التي قدمها أسلافنا وقفة متأنية !![(٤)] ؛ بالرغم من أنه يقدم فلسفة عربية، وينادي بأن نقف وقفتهم المنهجية. وإذا كان مفكرنا قد حدد موضوعات الإطار العام للفكر الفلسفي بأنها الله والعالم والإنسان، وهو إطار تقليدي عرفته الفلسفة في كافة عصورها، فإن علاقة الإنسان بالله لم يعدّها مفكرنا من مشكلات العصر، بل كانت هي المشكلة التي شغلت السلف فأشبعوها حلاً بما لم يعد لنا مزيد من تناولها. وإذا كانت علاقة الإنسان بالكون متروكة للعلم، فلم يعد يتبقى إلا علاقة الإنسان بالإنسان وهي المشكلة التي تشغل عصرنا من وجهة نظر مفكرنا[(٥)] .. لكن المدقق

---

(١) لقد فتح مفكرنا عيونه على الفكر الأوربي حتى ظن (مع من ظن) أن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، ولبث هذا الحال أعواماً بعد أعوام كان فيها الفكر الأوربي دراسته وهو طالب، وتدريسه وهو أستاذ، ومسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ. راجع : تجديد الفكر العربي، ص ٥.

(٢) تجديد الفكر العربي، ص ٢٨٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٨١.

(٤) يعترف مفكرنا صراحة أنه راح يلقي بالنظرات العجلى على التراث، فأخذ يعب صحائف التراث عبا سريعا، المصدر السابق، ص ٦ ، وص ٥٥.

(٥) إن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان، (المصدر السابق، ص ١١٠). وهذا الرأي لمفكرنا يعكس وجهة النظر الغربية للدين على أنه علاقة خاصة بين الإنسان والله، وليس علاقة اجتماعية بين الإنسان والإنسان.

فى الفلسفة العربية المقترحة لا يجد مفكرنا قد قدم لنا فلسفة إنسانية عربية واضحة المعالم تحل لنا هذه المشكلة العصرية. بل هى مجرد إشارة سريعة إلى ضرورة أن نساير فلسفة العلم وأن نضيف إليها "فلسفة للإنسان الحى، الذى ينبض فى صورة قلب، ويطمح فى حياته إلى أبعد الغايات"(١) والإشارة إلى "القلب" والطموح نحو "الغايات البعيدة" هو فى حد ذاته ما يرجح محاولة "وصل" الطريق بين المتناهى واللامتناهى فى محاولة للقضاء على الانفصال المنهجى بين طريقين للمعرفة، وليس فقط عن طريق "الإضافة"، إضافة فلسفة إنسانية إلى فلسفة العلم، ولا ندرى بأى منهج نتعامل مع هذه الفلسفة الإنسانية ؟ ومفكرنا كان مولعاً بفكرة الإطار العام دون الدخول فى التفاصيل الجزئية، لهذا كان يهدف من فلسفته المقترحة إزالة التعارض بين العلم وقيمة الإنسان، فرسم الإطار العام فى إشارات موجزة تخلو من العمق الفلسفى الذى نجده عند أسلافنا أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم.

ولكن ينبغى أن نتابع محاولات مفكرنا لنرى هل هناك تحولات فى موقفه أم لا ؟

النموذج الثانى : كتاب "المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى" سنة ١٩٧٢م :

يعد هذا الكتاب المحاولة الثانية نحو تحقيق المواءمة بين الموروث والوافد، الأصالة والمعاصرة باعتبارها هدفاً يسعى مفكرنا لتحقيقه، كما يعد أيضاً نموذجاً للجمع بين المنهج والتطبيق فى آن معاً، طبقاً لمبدأ الثابت والمتغير، أو "الشكل" و "المضمون"، "اللفظ" و "المعنى"، المشار إليها منذ قليل.

وما يهمنا الآن إبراز أهم نقاط الاتفاق والاختلاف بين موقف زكى نجيب محمود فى هذا الكتاب، وبين كتابه السابق "تجديد الفكر العربى".

أهم نقاط الاتفاق بين المحاولتين :

- البحث عن النظرة العقلانية المنزهة عن الهوى(٢) ؛ فكان يُركز على الوقفات العقلية، من حيث الصورة والشكل - رغم أنه تعامل مع الشكل والمضمون معاً -، فكان

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ٢٨٦.
(٢) المعقول واللامعقول، ص ١٤٧.

المنظور العقلى هو الإطار الذى يجمع فيه الأجزاء المتفرقة بحثاً عن الوحدة أو الكيان الواحد، إيماناً منه بأن الحقائق المفككة الأوصال عن رجال، أو عصور، أو مذاهب تعد إفلاساً لا يفيد علماً، إيمانا منه بأن هذا "الإطار العقلى هو أنفس ما ينفع معاصريه من أبناء القرن العشرين"(١) وبرهاناً على أن النظرة العلمية، أو النظرة العقلية ليست غريبة على الفكر العربى، ولا مضادة للعربى وطريقة تكوينه الثقافى بل هى فى صميم الرؤية العربية بصفة عامة والعربية الإسلامية بصفة خاصة(٢) .

لذلك كان يقوم بإفراغ المضمون الفكرى من المسائل المعينة التى شغلت السلف، أى يستخلص "الفكر" من قميصه السلوكى ليبقى على إطاره النظرى بحثاً عن الإطار العقلى. فيقول – على سبيل المثال – : "فيكفينا من الأشعرى منهجه من حيث الصورة حتى وإن لم نجد له التطبيق عنده على النحو الذى نودّ أن نفهمه به"(٣) .

ولأول مرة يتعاطف مفكرنا مع اللامعقول – طبقاً لمبدأ إفراغ "الفكر" من مضمونه – ، ليرى كيف يعمل العقل أحياناً فى ثنايا اللامعقول، أو كيف ينبت نبات العقل فى تربة اللامعقول(٤) كما حدث فى أوّل مراحل الإدراك العقلى حيث امتزجت فيها الحياة العملية الاجتماعية (بمعناها الواسع) بالحياة الثقافية، فأثمر فيها سفك الدماء بذوراً سرعان ما أنبتت أفكاراً عقلية فى مسائل ثقافية وسياسية ... إلخ.

ومفكرنا يؤكد – طبقاً للمبدأ السابق – ضرورة ألا نقبل من التراث إلا المعقول وحده، لأنه – دون اللامعقول – هو الذى يجاوز حدود مكانه وزمانه(٥) ، وإذا أردنا أن نحاسب الأقدمين لابد أن نحاسبهم بأداة العقل؛ "فما ساير العقل من مأثورهم أخذناه، وما لم يسايره جعلناه موضوعاً للتسلية، فلا نأخذه مأخذ الجد، مهما قيل فى منزلة قائليه من أرباب الوجدان النافذ خلال الحجب الكثيفة"(٦) ، أى أنه قد أخضع اللامعقول – هنا – لحكم العقل،

---

(١) المعقول واللامعقول، ص ١٤٦.
(٢) قصة عقل، ص ٢٣٤.
(٣) المعقول واللامعقول، ص ٢٩٤.
(٤) المصدر السابق، ص ٩٧.
(٥) المصدر السابق، ص ٤٦٤.
(٦) المصدر السابق، ص ٣٨٤.

لذلك فهو يؤكد أن واجبنا نحو اللامعقول في تراثنا أن نقبل منه ما يستطيع العقل قبوله، أى أن نجعل العقل ومنطقه أداة تراجع وتستبقى من الحقائق ما يستحق الدوام من أعمال السابقين فى مجال اللامعقول[١] . وهذه نزعة نقدية تعمل على وزن التراث كله (معقوله ولا معقوله) بميزان العقل.

- أيضاً يؤكد مفكرنا فى هذا الكتاب - وأيضاً فى "تجديد الفكر العربى" - أن مشكلات السلف انبثقت من حياتهم، وهى فى معظمها مشكلات لم تعد تؤرقنا اليوم، فعلى سبيل المثال عند وقفته مع أبى الهذيل العلاّف يقول : "أخدع نفسى وأخدع أبناء عصرى لو توهمت وأوهمتهم أن فى الموروث عن "العلاّف" إرثاً ذا بال ينفع من أحاطت به مشكلات عصرنا، اللهم إلا إذا اجتزنا نتفاً من هناً ومن هناك من أهمها الإيمان بقدرة الإنسان على الاختيار الحر المسئول"[٢] ، ومن العجيب أنه يستثنى مشكلة حرية الإنسان[٣] ومسئوليته، مع أنه فى "تجديد الفكر العربى" اتخذ موقفا مخالفا حين رأى أن هذه المشكلة بعينها تعبر عن العلاقة بين الله والانسان ولم تعد من مشكلات عصرنا اليوم[٤] ؟!.

- ومن أهم نقاط الاتفاق أيضاً بين كتابى :تجديد الفكر العربى" و "المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى" هو محاولة مفكرنا التماس البنية العقلية المشتركة بين الفكر العربى والفكر الغربى الحديث والمعاصر، وهذا ما سنقف عنده بعد قليل.

أما فيما يتعلق بأهم نقاط الاختلاف بين كتابيه "تجديد الفكر العربى"، و "المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى" نلخصها بإيجاز فيما يلى :

- لم يجعل زكى نجيب محمود مشكلات السلف نوعا واحداً يغلب عليها الطابع الدينى، بل قرأها - لأول مرة - من خلال المنظور الاجتماعى الواسع الذى يشمل الصراعات الدنيوية وأهمها الصراع السياسى، وهذا المنظور لم يرد فى "تجديد الفكر

---

(١) المعقول واللامعقول، اص ٣٨٣.
(٢) لمصدر السابق، ص ١٣٢.
(٣) المصدر السابق، ص ص ٧٩-٨٠.
(٤) تجديد الفكر العربى، ص ١١٠.

العربى" ورأى مفكرنا - لأول مرة - أن السياسة تتحالف مع الثقافة لاتفاقهما فى الهدف(١)، وأن "المقدمات السياسية قد أنتجت نتائج ثقافية لم تكن لأول وهلة تبدو لازمة الظهور من تلك المقدمات، ومن هذه النتائج ما هو واقع فى صميم النشاط العقلى"(٢) ، فلم يكن ظاهراً لمفكرنا - فى تجديد الفكر العربى - كيف تنتج المقدمات السياسية نتائج ثقافية عقلية، ولا كيف تنتج المقدمات اللاعقلية نتائج عقلية(٣) . كما حدث مع الحركات الإلحادية، وأصحاب الديانات الأخرى كالمجوسية (الزرادشتية) والمانوية والمزدكية، الذين اعتنقوا الإسلام فى الظاهر، وأحيوا عقائدهم الأولى فى الباطن - عندما جاءتهم الفرصة -، تلك العقائد التى لا تتسق مع منطق العقل فى أدنى درجاته، لكن رب ضارة نافعة - كما يقول مفكرنا - فمن هذا "اللامعقول" نبتت حركات عقلية نعتز بها إلى اليوم تمثلت فى فكر المعتزلة ومنطقهم(٤).

وهكذا لم يقف مفكرنا عند الشكل فحسب، بل عند المضمون أيضاً، فلم يرد العقل ممثلاً فى الأشكال المنطقية المجردة بل فى المواقف الفعلية الحيّة فى حالات نبضها الحى. وخير دليل على هذا أنه أصبح ينظر إلى المعركة التى نشبت بين على ومعاوية من خلال منظور جديد يجعل منها مثالاً للإدراك الفطرى المباشر وهو إدراك المرحلة الأولى من مراحل التطور الفكرى، والتى امتزج فيها الأدب والفلسفة والفروسية والسياسة امتزاجاً يعبر عن روح العصر، ويقف عند الإمام على (رضى الله عنه) فى "نهج البلاغة" باعتباره شاهداً على اجتماع هذه الجوانب كلها فى رجل واحد(٥) .

---

(١) المعقول واللامعقول، ص ٩٩.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٣.
(٣) يبدو لى أن هذا المنحى الجديد فى قراءة زكى نجيب محمود للتراث جاء استجابةً لنقد وجهه الدكتور فؤاد زكريا إلى مفكرنا فى "تجديد الفكر العربى" قال له : "أود أن يتجاوز المؤلف موقفه ... ليحاول اكتشاف الدلالات الاجتماعية والسياسية التى كانت تكمن من وراء المواقف ذات الطابع الدينى فى التراث.
(راجع : د. فؤاد زكريا : تجديد الفكر العربى فى الميزان، بحث ضمن الكتاب التذكارى لجامعة الكويت، بعنوان : الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلماً، سنة ١٩٨٧، ص ١٠٣).
(٤) المعقول واللامعقول، ص ١٠٦.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٩ فما بعدها.

- كما أنه أصبح يرى "العقل" في الأدب الخالص، وليس في المجالات العلمية فحسب، وكان هذا عند أبي العلاء المعرى على سبيل المثال. حيث "عني عناية الأديب بالشكل الذي يُجرى مادته الشعورية أو الفكرية في هيكله، وتلك هي من أبرز علامات الأديب، لكنه نثّر في شعره وفي نثره على السواء تمجيداً للعقل"(١).

- ومن أهم أوجه الاختلاف أيضاً أن مفتاح حل الإشكالية المطروحة (المواءمة بين الأصالة والمعاصرة) لم يكن مستمداً من الفكر الغربي، كما كان الأمر في "تجديد الفكر العربي" حين استلهم عبارات هربرت ريد(٢). إنما كان المفتاح مستمدا من آية قرآنية كريمة هي آية النور - كما قام بتأويلها الإمام الغزالي - إتخذ منها مفكرنا خريطة هادية أو إطاراً صورياً يرسُم له خطة السير(٣) التي تدرج فيها صعودا من البسيط إلى المركب. وهو هنا يذكرنا بابن رشد حين بدأ من الدين ليؤكد أن ما جاء به الدين لا يتعارض مع ما جاء به العقل.

لذلك سنقف عند ثلاث نقاط هي - فيما ترى الباحثة - أهم النقاط المذكورة في كتاب "المعقول واللامعقول ...".

الأولى : تتعلق بالإطار العام الذي استعاره مفكرنا من تأويل الغزالي لآية النور في كتابه "مشكاة الأنوار" ودلالة هذا الإطار. **والثانية** : نوع الاستدلال الذي استخدمه مفكرنا في هذا الكتاب. **والثالثة** : تتعلق بكيفية تحقيق الأصالة والمعاصرة من خلال المنظور الذي يراه مفكرنا وهو ما يعني عنده قراءة التراث بمنظار عصري بحثاً عن البنية العقلية المشتركة بين الموروث والوافد.

أولاً : الإطار العام لتناول التراث :

يبدأ زكي نجيب محمود طريق السير في كتابه : "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" بخطوات موصولة يصل فيها المسافر إلى ذروة صعوده فيرى الطريق موصول

---

(١) المعقول واللامعقول...، ص ٣٥٠.
(٢) تجديد الفكر العربي، ص ١٧.
(٣) المعقول واللامعقول...، ص ٢٠.

الدرجات يتخذ منحى ارتقائيا تصاعديا من البسيط إلى المركب، وهذا المنظور الارتقائى يختلف أشد الاختلاف عن المنظور الانتقائى الذى تبناه مفكرنا فى تجديد الفكر العربى. وتُمثل آية النور – كما قام بتأويلها الغزالى – البداية التى انطلق منها مفكرنا نحو هذا المنظور المتدرج، المبين لدرجات الإدراك السليم "التى ربما تكون هى الدرجات التى يتدرج بها الفرد الواحد فى نموه العقلى، أو تتدرج بها الأمة الواحدة، أو الثقافة الواحدة فى طريق نضجها"(١) ، وعلى ضوء الدرجات التى تحددها آية النور فى قوله تعالى : "الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درىّ يوقد من شجرة مباركة، زيتونة، لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدى الله لنوره من يشاء" [النور : ٣٥].

فالنور هنا هو قوة الإدراك، ومن السهل تصور الإدراك نوراً والغفلة ظلاماً... والإدراك فى خبرات الناس يأتى على صور متباينة هى التى رمزت إليها الآية الكريمة – على تأويل الغزالى للآية – فأما أولى هذه الصور الإدراكية فهى "المحسوسات" وتلك التى رمزت إليها الآية بالمشكاة؛ وبداخل المشكاة مصباح فى زجاجة؛ أما المصباح فهو "العقل" الذى يدرك المعانى، إنه لا يقف عند حدود ما توررده الحواس، بل يجاوز تلك الحصيلة الحسية إلى دنيا المعانى المجردة؛ والذى يعينه على فاعليته الزجاجة التى ترمز إلى "الخيال"، ويقصد بالخيال القدرة على حفظ ما توررده الحواس مخزوناً، حتى يعرض على العقل عند الحاجة إليه، وقوة الخيال – الزجاجة – الموصوف فى الآية بأنه كالكوكب الدرى يوقد من شجرة مباركة والشجرة – فى تأويل الإمام الغزالى – هى "الروح الفكرى" الذى يؤلف بين العلوم العقلية؛ إنه بغير تأليف وتنسيق ثم انتقاء واختيار، تظل المعلومات أشتاتاً لا تنفع؛ فلنقل إذن إن الشجرة المباركة هنا هى "المبدأ" أو جملة المبادئ التى توحد الشتيت ليصبح نوراً هادياً، أى ليصبح علماً يكشف عن الحق؛ فإذا استطرد السائل ليسأل : ومن أين للشجرة نفسها هذه القوة، أجابت الآية الكريمة، بأنها قوة ذاتية لا تستمد من شئ آخر؛ إذ هى إنما تضيئ بزيتها هى، وزيتها هذا يكاد يضيئ من تلقاء نفسه ولو لم تمسسه نار؛ إذن

---

(١) المعقول واللامعقول....، ص ٢١.

فهو المصدر الإدراكي الأخير الذي يقوم بذاته، ثم يكون منه المدد لغيره من صور الإدراك[١] .

ويعقب مفكرنا بقوله : هو أقرب شئ إلى ما نسميه في المصطلح الفلسفي "بالحدس" أو الإدراك بالفطرة أو بالبصيرة لأنه إدراك يلمع دفعة واحدة، يبرهن على غيره لكنه هو نفسه لا يحتاج إلى برهان، إذ هو مباشر غير مسبوق بما يمهد له أو ما يولده وينتجه؛ وإن شئت فقل عن مثل هذا الإدراك الأولى المباشر إنه إلهام أو وحى من الله. على هذا النحو يتصاعد النور، أو تتدرج صور الإدراك، حسًّا، فعقلا يصونه خيال، فبصيرة يوحى إليها فتهتدى إلى الحق بالفطرة الملهمة[٢] .

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو : هل توجد ثنائية انفصالية بين مجالين للمعرفة وطريقين للإدراك ؟ أم أن طريق المعرفة ارتقائي – يسير في خط واحد ممتد موصول الخطوات تتداخل فيه الدرجات أو المراحل الارتقائية بحيث تؤدى كل درجة أو كل مرحلة إلى الأخرى صعوداً إلى ذروة السُلّم المتدرج عند النقطة التي يتحقق فيها التداخل بين العالمين المتناهي واللامتناهي؟.

من الواضح أن مفكرنا الذي قال بثنائية انفصالية بين مجالين في المعرفة – في تجديد الفكر العربي – فإنه هنا كأنه يقول بارتقائية تصاعدية تبدأ من البسيط إلى المركب تمثل سلّما متدرجا، راح مفكرنا من خلاله يسأل أتكون هذه المراحل نفسها هي التي تنمو بها مدارك الفرد الواحد من الناس ؟. كما يسأل أيضاً : أفيبعد أن تكون هذه الدرجات الإدراكية هي نفسها ما تميزت به عصور الثقافة الإنسانية : فعصر ثقافي كانت تسوده التجارب الأولية بالعالم المحيط وظواهره، فكان تعليله عند أهله بالأساطير؛ تلاه عصر انخرط فيه الفكر لينصبّ في قوالب وأطر، هي التي يطلقون عليها اسم "العقل"، وكان ذلك عند اليونان الأقدمين، ثم أعقب هذا وذاك وحى بالمبادئ والقيم التي تمسك بثمرات العقل في شجرة واحدة، وكان ذلك في ديانات الشرق الأوسط التي انتهت إلى الإسلام ؟[٣] .

---

(١) المعقول واللامعقول...، ص ص ٢١-٢٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٣.
(١) المصدر السابق، ص ص ٢٣-٢٤.

والمدقق فى تساؤلات مفكرنا يدرك على الفور تطور تفكيره فهو يتحدث عن عمليات إدراكية تصاعدية، ويتحدث عن "ثقافة إنسانية" ممتدة عبر خط سير متصل يشمل عصور الإنسانية جمعاء، وينفى القطيعة بين شرقها وغربها، شمالها وجنوبها .. وهو ما يعد إرهاصات للتكاملية التى سيدعو إليها فيما بعد.

وحديثه عن مسار العقل فى التراث العربى يشمل أنواعاً أو صوراً متعددة "للعقل تشكل سلّما متدرجا صاعداً من درجات دنيا إلى أعلى ذراه، وتلك الأنواع التى نلتمس فيها العقل تبدأ بخواطر البداهة أولاً، ثم فى محاجات المنطق ثانياً، ثم فى حدس الصوفية ثالثاً، وهكذا تكتمل الدورة وقد تعود على هذا النحو مرة بعد مرة : وفرة فى الحصاد، فتنظيم لذلك الحصاد الوافر، فتأمل فيما يجاوزه ويعلوه"(١) .

ولا يفوت مفكرنا أن يستخدم المنهج المقارن ليحقق معنى الأصالة والمعاصرة فيجد تشابها واضحا بين مراحل الإدراك عند الفيلسوف البريطانى المعاصر ألفرد نورث هوايتهد (فى كتابه الصغير "أهداف التربية") ومراحل الإدراك كما لمحها الغزالى عند تأويله لآية النور، ففى الحالتين تكون مراحل الإدراك فى مدارج صعوده بادئة بالعفوية النشيطة الحية، ومعقبة عليها بالتنظيم والتنسيق وتقعيد القواعد، ثم منتهية بإدراك المبادئ الأشمل والأعم، لولا أن الغزالى يضيف إلى ذلك مرحلة رابعة يكون عندها تأمل مسدد بقوة الإلهام(٢) .

ونلاحظ هنا إشارة مفكرنا إلى المرحلة الرابعة عند الغزالى وهى تتعلق بقوة الإلهام، فهو يعتبرها مرحلة رابعة مكملة للمراحل الثلاث السابقة بالفعل.

وعلى ضوء الدرجات الإدراكية التى تحددها آية النور، ووجهة نظر الإمام الغزالى فى تأويلها، تابع زكى نجيب محمود تراثنا الفكرى باعتباره درجات تتابعت فيها خصائص الإدراك والوعى.

ثم راح زكى نجيب محمود يلتمس لكل درجة من درجات الوعى المعرفى عصرا تمثلت فيه، ورجالا تمثلت فيهم لتكون هذه الدرجات، أو هذا الإطار العام طريقا موصولاً

---

(١) المعقول واللامعقول...، ص ٢٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٦.

لسير العقل فى عصور الثقافة العربية بدءًا من القرن السابع الميلادى، وصولاً إلى القرن الحادى عشر الميلادى(*) .

وما يهمنا هنا الدرس المنهجى الذى يُرسى مفكرنا قواعده حين يتعامل مع الألفاظ الدينية المصدر (المشكاة، والمصباح والزجاجة، والزيتونة) باعتبارها درجات إدراك فإنه يتعامل معها بمعان حديثة ليعالج نقصا فى كتابه "تجديد الفكر العربى" حين قرأ التراث هناك فى مجرد الألفاظ القديمة فلم يجد فيها المعانى الحديثة كمسألة الحرية مثلاً؛ والآن نجده يخطو خطوة للأمام حين يقوم بتوسيع معانى الألفاظ القديمة وتغيير مضامينها من الداخل، أى أنه يقوم بتجديد معانى الألفاظ القديمة بحيث تفيد المعانى الحديثة التى تعبر عن متطلبات العصر، وكأن مفكرنا يريد أن يقول إن العبرة ليست "باللفظ" بل "بالمعنى" المقصود، تطبيقاً لثنائية اللفظ ومعناه، أو الاسم ودلالته.

وهكذا يرى زكى نجيب محمود – خلال المراحل التى أشار إليها الغزالى عند تأويله لآية النور(١) – خمسة قرون – متتابعة من تاريخ الفكر فى المشرق العربى، من القرن السابع الميلادى إلى بداية القرن الثانى عشر نعرضها بإيجاز فيما يلى :-

١- رأى مفكرنا أن أهل القرن السابع الميلادى (الأول الهجرى)، حين عالجوا شئونهم بفطرة البديهة فكأنهم رأوا الأمور رؤية المشكاة.

٢- وأهل القرن الثامن (الثانى الهجرى) حين أخذوا يضعون القواعد، فقد رأوا الأمور رؤية المصباح.

٣- ولما كان أهل القرن التاسع والعاشر بالتاريخ الميلادى (الثالث والرابع بالتاريخ الهجرى) قد صعدوا من القواعد المتفرقة إلى المبادئ الشاملة التى تضم الأشتات فى

(*) وتجدر الإشارة هنا إلى أن استخدامه للتاريخ الميلادى – وليس الهجرى – يقصد به – فيما ترى الباحثة – سهولة المقارنة بين الفكر العربى القديم والفكر الغربى الحديث والمعاصر، وهو منهج مقارن دأب مفكرنا على استخدامه فى معظم كتبه المتعلقة بقضية الأصالة والمعاصرة.

(١) راجع : القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى جـ ٢ (مشكاة الأنوار) تحقيق الشيخ : محمد مصطفى أبو العلا، ط ٢، سنة ١٩٧٠، مكتبة الجندى، القاهرة.

جذوع واحدة، خيل إليه أنهم رأوا الأمور رؤية الزجاجة التى كانت كأنها الكوكب الدرى.

٤- ولما جاء القرن الحادى عشر بنظرة المتصوف التى تنطوى إلى دخيلة الذات من باطن لترى فيها الحق رؤية مباشرة، وجد مفكرنا أنها رؤية الشجرة المباركة التى تضيئ بذاتها(١) .

ولما كان مفكرنا قد حدد طريق العقل فى أربع مراحل راح يتصور لكل مرحلة من هذه المراحل سؤالاً محورياً كان مدار التفكير والأخذ والرد عند أهل كل مرحلة.

- **ففى المرحلة الأولى** : لما كانت الصدارة للمشكلة السياسية الاجتماعية، التى نبعت من نبض الحياة فى ذلك الوقت، كان السؤال هو : من ذا يكون أحق بالحكم ؟ وكيف يجزى الفاعلون بحيث يصان العدل كما أراده الله ؟

- **وفى المرحلة الثانية** (القرن الثامن الميلادى)، كان السؤال الرئيسى : أيكون الأساس فى ميادين اللغة والأدب مقاييس يفرضها المنطق لتطبق على الأقدمين والمحدثين على سواء، أم يكون الأساس هو السابقات التى وردت على ألسنة الأقدمين فنعدّها نموذجاً يُقاس عليه الصواب والخطأ.

- **وفى المرحلة الثالثة** (القرنين التاسع والعاشر) مرحلة الفلسفة، كان السؤال هو : هل تكون الثقافة عربية خالصة أو نغذيها بروافد من كل أقطار الأرض لتصبح ثقافة عالمية للإنسان من حيث هو إنسان ؟ وعندما جاء القرن العاشر أخذ يضم حصاد الفكر فى نظرات شاملة، شأن الإنسان إذا اكتمل له النضج واتسع الأفق؛ وها هنا كان العقل قد بلغ مداه - فيما يرى زكى نجيب محمود.

- **المرحلة الرابعة** وهى مرحلة خاتمة يقول أصحابها للعقل : كفاك ! فسبيلنا منذ اليوم هو قلوب المتصوفة(٢) .

---

(١) المعقول واللامعقول، ص ٩.
(٢) المصدر السابق، ص ص ٩-١٠.

وما يعنينا هنا هل جعل مفكرنا طريق التصوف يأتى امتداداً طبيعياً لطريق العقل ؟ - كما فهمت الباحثة - أم أن الأمر غير ذلك، أى أنه مازال يقول بانفصالية حادة بين الطريقين ؟

فيما أرى إن تأويل آية النور يؤول إلى أنه طريق موصول وأن مفكرنا نفسه يذهب إلى ذلك، ويرى أن المرحلة الرابعة هى "المصدر الإدراكى الأخير الذى يقوم بذاته، ثم يكون منه المدد لغيره من صور الإدراك"(١) وهو الحدس أو الإدراك بالفطرة أو بالبصيرة، أو الإدراك الأولى المباشر إنه إلهام أو وحى من الله(٢) .

وهذا يجعلنا نرى أن هناك تحولاً فى معنى العقل عند مفكرنا إذ جعله يتسع ليشمل هذه الصور المتباينة أو الدرجات المتنوعة، فالعقل يظهر "فى خواطر البداهة أولاً، ثم فى محاجات المنطق ثانياً، ثم فى حدس الصوفية ثالثاً"(٣) .

إنها دورة مكتملة النمو تبدأ، وتعود مرة بعد مرة، بدأت فى المشرق العربى، وفى المغرب العربى سارت الخطوات على غرار الدورة نفسها فيما يرى مفكرنا : "تنظيم وتقسيم، ثم تتويج لذلك بنظرات فلسفية شاملة، ثم آخر الأمر تصوف يريد أن يختصر الطريق إلى الحق بشهود مباشر"(٤) .

ومفكرنا نفسه إذ يعترف بأن حياة السلف جاءت "مزيجاً من معقول وغير معقول، ولنعلم أنه من قبيل الإسراف فى القول أن نصفهم بهذا وحده أو بذلك وحده"(٥) ، فهل هناك تناقض فى موقف مفكرنا حين يجعل حدس الصوفية مرحلة رابعة من مراحل الإدراك العقلى تارة ؟!! وتارة أخرى يفصل بين الطريقتين، فيجعل التصوف فى ناحية، ومنطق العقل فى ناحية أخرى ؟ أى أنه يميز بين" إدراك "الحدس" وإدراك "العقل المنطقى".

---

(١) المعقول واللامعقول، ص ٢٣.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٤.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٦.
(٥) المصدر السابق، ص ص ٣٧٣-٣٧٤.

الواقع أن مفكرنا مادام يرى منذ البداية أن هذه الدرجات التصاعدية التى تمثل درجات الإدراك السليم "ربما تكون هى الدرجات التى يتدرج بها الفرد الواحد فى نموه العقلى"(١) فهو فى هذه الحالة يتحدث عن "التدرج" وعن "النمو" العقلى المتطور من درجة إلى درجة أخرى تعلوها، فيجعل الحدس الصوفى مرحلة رابعة من مراحل الإدراك العقلى، أو صورة من صور هذا الإدراك العقلى نفسه؛ خاصة وهو يؤكد أن معالم مدارج الإدارك التى رآها الغزالى عند تأويله لآية النور، وكذلك مدارج الإدراك التى أشار إليها "وايتهد" هى "درجات تتداخل - كلما صعدنا سُلّم النمو - أواخر الدرجة السابقة فى أوائل الدرجة اللاحقة، شأنها فى ذلك شأن التدرج أينما وجدناه فى ظواهر الطبيعة ومظاهر الفكر على حد سواء : فمن إدراك بالحواس يستمد ذخيرته من دنيا الواقع ... إلى إدراك بالعقل قوامه تقنين القوانين ... إلى ارتفاع بهذه القوانين العامة نفسها إلى مبادئ أعم منها ... إلى محاولة أخيرة للوصول بهذه المبادئ الأولى إلى المعين الذى تدفقت منه فى أذهاننا"(٢) .

أى أن مفكرنا هنا يتحدث عن سُلّم متدرج لمراحل الإدراك العقلى؛ لكنه يؤكد فى الوقت نفسه أن هناك طريقين منفصلين وقد يتكاملان فى شخص واحد كالغزالى مثلاً، فيفصل مفكرنا بين الإدراك المباشر بغير مقدمات، والإدراك غير المباشر الذى يتم بمقدمات وعلى خطوات. ويأخذ برأى برتراند رسل فى كتابه "التصوف والمنطق" حين يفرق رسل بين المنطق والتصوف، ليوضح لنا أن أمر الإدراك يأتى على ثلاث صور هى :

- صورة ينظر بها صاحبها إلى الوجود نظرة العلماء.
- صورة ينظر صاحبها إلى الوجود نظرة المتصوف.
- صورة ثالثة يجمع فيها صاحبها بين عناصر المعرفية العقلية وعناصر الإدراك الصوفى فى آن معاً.

---

(١) المعقول واللامعقول ...، ص ٢١.
(٢) المصدر السابق، ص ص ٥٩-٦٠.

واعتبر برتراند رسل أن أفلاطون مثلا جيداً لمثل هذا الالتقاء بين الجانبين، ويتحقق الالتقاء حين "يريك العقل حقيقة ما عن الوجود، فإذا بوجدانك الحاد المتدفق الغزير يضرب بك فى تلك الحقيقة نفسها التى رأيتها رؤية عقلية إلى أعمق جذورها"(١) .

وهكذا تظل المشكلة قائمة؛ لأن مفكرنا يعتبر الحقيقة واحدة والوصول إليها يتم : إما بطريق العقل، أو بطريق الحدس، أو بهما معا حين يجتمع الطريقان عند شخص واحد، غير أن اجتماعهما فى الشخص الواحد لا يعنى أنه طريق موصول، بل يعنى أن أحدهما صاعد، والآخر هابط، كما كان الأمر فى الجدل الصاعد، والجدل الهابط عند أفلاطون(٢) .

وفيما ترى الباحثة أن الأمر – عند زكى نجيب محمود – غير مستقر – فيما يتعلق بهذه المسألة – إلا إذا كنت قد أخطأت فهم ما قصد إليه – ذلك لأنه يدعو إلى الثنائية تارة، ويقول بالارتقائية تارة أخرى. فيفرق بين المعقول واللامعقول، فيفصل بين نوعى الإدراك : الإدراك بالعقل، والإدراك بالحدس، فالأول طريق العلم الذى يخطو حتما من مقدمة أو مقدمات، من شاهد أو شواهد، إلى نتيجة أو نتائج، وأما الثانى : طريق المتصوفة الذى ينتهى حيث يبدأ، لأنه لمعة بارقة تتم فيها رؤية الحقيقة بغير مقدمات ولا شواهد، وإن تكن صالحة بعد ذلك لتوليد النتائج؛ والنوعان قد يتعاونان فى عملية واحدة؛ فبالحدس نلمح الفكرة التى تصلح أن تكون "مبدءًا" نبدأ منه السير بخطوات العقل إلى حيث شاء لنا ذلك السير من نتائج(٣) .

غير أن مفكرنا يعتبر اللحظة المباشرة من قبيل اللاعقل حتى لو اعتبرناها مبدءًا ينطلق منه العقل فى طريقه الاستدلالى نحو النتائج. والتمييز بين العقل واللاعقل يعنى أن لكل منهما مجاله الخاص؛ وهكذا نعود مرة أخرى إلى القول بالانفصالية الانشطارية بين مجالين، وهذا لا يستقيم مع القول بالارتقائية المشار إليها منذ قليل. كما لا يستقيم أيضاً مع تعريف الغزالى للعقل الذى جاء عنده على أربعة معان تتخذ طريقا ارتقائيا يبدأ بالمعنى

---

(١) المعقول واللامعقول...، ص ٣٧٥.
(٢) راجع : جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، ص ص ٢٤٠-٢٤١، ٢٧٣.
(٣) المعقول واللامعقول، ص ٣٧٣.

الأول ليجعل المعنى الثانى نتيجة مشتقة من المعنى الأول، ويأتى المعنى الثالث نتيجة تترتب على المعنيين الأولين، والمعانى الثلاثة تنتهى إلى معنى رابع وأخير وهذا بشهادة زكى نجيب نفسه(١). والمشكلة أن - زكى نجيب محمود - يتابع الفكر الغربى - يفرق بين الحدس أو الإلهام أو الفطرة أو الغريزة ... إلخ وبين العقل. أما الغزالى فلا يفرق بين الاسمين، بل يرى أن الذى يذم العقل فى سبيل الدفاع عن نور البصيرة قد أخطأ فى التسمية لأن "مفارقة الإنسان البهيمة فى إدراك العلوم النظرية [يتم] بغريزة يعبر عنها بالعقل"(٢) فأول معان العقل عند الغزالى "إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور يُقذف فى القلب به يستعد لإدراك الأشياء"(٣) .

ويؤكد الغزالى على الارتقائية الطبيعية التى تتخذ من الغريزة الطبيعة نقطة انطلاق يجعلها هى الأس والمنبع.

وما نريد قوله هنا : إن الغزالى يجعل العقل هو نور البصيرة وقد يذم بعض المتصوفة العقل والمعقول .. فيرى الغزالى أنهم أخطأوا فى التسمية لأن العقل هو "نور البصيرة الباطنة التى بها يُعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه وقد أثنى الله تعالى عليه ؟ وإن ذم فما الذى بعده يحمد ؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع ؟ فإن علم بالعقل المذموم الذى لا يوثق بـه فيكون الشرع أيضاً مذموماً"(٤) ويؤكد الغزالى استكمالاً للنص السابق أنه "لا يلتفت إلى من يقول : إنـه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل، فإنا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهى الصفة الباطنة التى يتميز بها الآدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور"(٥) .

---

(١) المعقول واللامعقول، ص ص ٣٣٢-٣٣٤.
(٢) الإمام الغزالى : كتاب العلم من إحياء علوم الدين، تقديم د. رضوان السيد، دار إقرأ، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٥، ص ٢٤٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٣٩.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٤٩.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

فإذا كان مفكرنا – متابعا الفكر الغربى – يفرق بين العقل ونور البصيرة فإن الغزالى يرد هذا الأمر "لتخبط اصطلاحات الناس فى الألفاظ"(١) فالغزالى يجعلهما شيئا واحداً.

الخلاصة إن نظرة مفكرنا فى هذا الكتاب شملت المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، وكان العقل القابع فى هذا المزيج يتطور عبر مراحل تاريخية بدأت بميلاد العقل من قلب الأحداث ثم تطور إلى مرحلة أعلى، ثم مرحلة ثالثة فرابعة، اكتمل فيها العقل، ثم وصل إلى نهاية أسلم زمامه فيها إلى اللامعقول. وكان الإمام الغزالى – من وجهة نظر مفكرنا – خير ممثل لهذا المزيج بين المعقول واللامعقول، حيث كان إنموذجا فريداً لظاهرة جمعت أقصى ما يمكن أن يصل إليه العقل من قوة فى الحجة وقدرة على التحليل، وسعة أفق وغزارة علم؛ وفى الوقت نفسه اعتبره مفكرنا قوة رجعية حين وضع الغزالى لحياة المسلم قالباً من حديد لم يعد بعدها قادراً على الحركة بتلقائية المفكر الحر وذلك فى مؤلفه الضخم "إحياء علوم الدين"، وفى مواضع أخرى(٢) . وبغض النظر عن النتيجة التى وصل إليها مفكرنا فيما يتعلق بأن الغزالى أغلق باب الفكر أمام المسلمين فلم يفتح بعد ذلك إلا بعد مرور ثمانية قرون(٣) فإن ما يهمنا هنا من الناحية المنهجية هو أن مفكرنا كان بإمكانه التحرر من الثنائية الانفصالية التى فصلت بين منهجين فى المعرفة، بمساعدة الغزالى حين أكد على الارتقائية المنهجية؛ ويكون بذلك قد وجد الحلّ لإشكالية التداخل بين عالم المتناهى واللامتناهى. ومفكرنا قد اقترب من الحل، لكنه عاد إلى تأكيد "الفصل" بين العالمين والمنهجين سيراً على عادة التفكير الغربى.

ثانياً : نوع الاستدلال :

أما عن نوع الاستدلال الذى استخدمه زكى نجيب محمود فى كتابه "المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى"، فقد كان عرضا لما تتطبع به نفسه أكثر منه استدلالاً بالمعنى الصحيح الذى يقوم على نقطة ابتداء من مقدمة مطروحة وصولاً إلى نتائج تلزم عنها أو

(١) المعقول واللامعقول، ص ٢٤٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٤٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٤٦.

تُستدل منها إما لزوما يقينياً كما فى حالة الرياضة، أو استدلالاً ترجيحياً كما فى حالة العلوم الطبيعية.

وقد كان يمكن القول بأن مفكرنا قام باستقراء وقائع من التراث يمكن اعتبارها "مدركات علمية" تخضع للتحليل والتعليل. غير أن معظم النتائج التى وصل إليها مفكرنا استند فيها كما يقول إلى : "انطباعات" أحسها وهو يقلب فى صفحات التراث أكثر مما استند إلى مقدمات موثوق بصدقها"(١) هذا من جهة، ومن جهة أخرى - فيما ترى الباحثة - أن الذى يحدد نوع الاستدلال هو نقطة البداية التى يبدأ منها العقل مساره. ونقطة البداية التى مثلت مفتاح قراءته للتراث كانت لمحة واحدة خاطفة قفزت إلى ذهنه ممثلة فى آية قرآنية كريمة ووجهة نظر الغزالى فى تأويلها، استعارها مفكرنا باعتبارها ترسم له خط السير. فهى لحظة تشبه لحظة الصوفى حين ينكشف له فجأة حقيقة كانت خبيئة وراء حجاب. وقد يعترض معترض بقوله : إن مفتاح الحل ليس هو الاستدلال. أى أن خريطة سير الباحث لا تعد فى حد ذاتها استدلالا، إنما تعدُّ طريقة معينة لقراءة الوقائع. الحقيقة إن ما كان يقوم به مفكرنا هوقراءة جديدة لتأويل الغزالى لآية النور، إنه "تأويل على تأويل" يوضح لنا كيف قرأ الغزالى آية من القرآن الكريم على أساس الثقافة اليونانية القديمة، ومفكرنا بالمثل يقرأ الآية نفسها من منظور الثقافة الأوربية الحديثة والمعاصرة. وهو بهذا كأنه يريد أن يقدم لنا علم كلام من منظور معاصر، يستخدم فيه عديداً من الأدوات المنهجية الأوربية الحديثة والمعاصرة، أدوات من التحليلية، والبراجماتية، والظاهراتية والبنيوية ... إلخ دون أن تقتصر طريقته على منهج محدد بعينه يلتزم فيه مقدمات معينة ونتائج تلزم عنها، إنما هى شذرات من هنا وهناك، من الظاهرية يأخذ "الانطباع" أو الشعور الباطنى الذى يشعر به تجاه الحقيقة، ومن البراجماتية يستعير منظار المنفعة، ومن "البنيوية" يبحث عن "البنية المشتركة" للمواقف القديمة والحالية، وكلها عمليات منهجية بالمعنى الواسع الذى لم يعد يصلح معها أن نقول إن مفكرنا تجريبى خالص، أو مثالى صرف، لم تعد التصنيفات الحادة والحاسمة مناسبة لتحديد طريقة التفكير عند زكى نجيب محمود فى هذا الكتاب. لذلك فهو

(١) المعقول واللامعقول ... ، ص ١١٧.

يعترف بقوله : "لست أكتب هذه الصفحات كما يكتب المؤرخون، فأتبع اللواحق بسوابقها والنتائج بمقدماتها، بل إنى أكتبها كما يكتب الرحالة عن مشاهداتهم أثناء الطريق فليست وقفتى وقفة العالم وهو يحلل موضوعه إلى عناصره، بقدر ما هى وقفة الأديب الذى ينطبع بالحوادث من حوله، فيقُصُّ على الناس ما قد أحسه فى مجرى شعوره الواعى"(١) إذن هى وقفة أديب يقص ما يشعر به، أى أنها وقفة شعورية انطباعية وليست عقلية تحليلية، لذلك يقول : - استكمالاً للنص السابق - "إنها أقرب إلى وقفة هوسرل فى تعقبه لظواهر الوعى عند إدراكه لما يدركه، تعقباً يهتم بوقع الشئ المدرك فى جملته، منها إلى وقفة ديكارت فى رده الإدراك إلى بسائط الحدس، أووقفة هيوم فى رجوعه بالإدراك إلى معطيات الحواس؛ لا، ليس هو تحليلاً وتشريحاً ما أقصد إليه بهذه الصفحات، لكنه الأثر الذى يخرج به المتفرج بعد مسرحية شهدها لتوه"(٢) .

لكن وقفة هوسرل كانت وقفة فيلسوف صاحب نسق فلسفى متكامل، أو صاحب منهج له قواعد وأسس معينة. أما وقفات زكى نجيب محمود كانت إشارات تدخل فى باب الثقافة العامة، وكثيراً ما كان يعتذر عن الدراسة المتخصصة المتعمقة الفاحصة بأن خطة الكتاب (- المعقول واللامعقول ...) "تلتزم الوقفات العقلية شكلاً ومضموناً، وتقصر هذه الوقفات على ما هو أدخل فى باب الثقافة العامة منه فى باب التخصص بكل فروعه"(٣) لذلك - على سبيل المثال - عند حديثه عما أسماه "عصر الفلسفة" وهو عصر أوشك أن يتحول إلى "عقل" خالص - فيما يرى مفكرنا - إلا إنه يعود ويؤكد أن خطته فى هذا الكتاب عدم الغوص فى فروع التخصص العلمى، كعلوم اللغة والنحو والفقه والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية، حتى لا نسيئ إلى هذه التخصصات بأقوال رحالة عابر، ويكتفى بالهوامش الثقافية العامة التى كثيراً ما تكون هى المشير الواضح الدلالة لما يقلق رجال الفكر من مسائل(٤) .

(١) المعقول واللامعقول ... ، ص ٢٧.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ص ص ٢٩٩-٣١٢-٣٥٠.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٩٥.

ومن جانبى أقول : إنه يمكن الاعتذار عن الغوص فى فروع التخصص كافة فيما عدا الفلسفة، وبخاصة عند الحديث عن عصر الفلسفة. إذ كيف يتناول مفكرنا الفلاسفة بمجرد إشارات تحوم حول حماهم، فيأتى حديثه عن الكندى إشارة إلى موقفه من علة سقوط المطر، ويأتى تعليقه من زاوية النظر التى ترى دقة العبارة العلمية فحسب[١] ولا أدرى كيف يترك مفكرنا الخوض فى النتاج الفلسفى الخالص للكندى، مشيراً إلى أمر شخصى يتعلق بالبخل عنده، فيذكر له تلك الصورة التى رسمها له الجاحظ فى البخلاء،ولا أدرى ما علاقتها بالفلسفة وما علاقتها بمتابعة "العقل" فى الثقافة العامة[٢] .

وعند حديثه عن الفارابى، يكتفى بلمحة من دنيا الرجل؛ جريا على منهاجه فى الكتاب باعتباره سائحاً غريباً متعجلاً، فيقف مع الفارابى عند كتابه "إحصاء العلوم" ويكتفى بلفظة واحدة تتعلق بطبيعة "الشعر" عنده، لأنه وجد أن الفارابى وصف طبيعة الشعر وصفا يضع به الأساس لمذهب فى الفن الشعرى قريب الشبه جداً ببعض مذاهب الشعر فى النقد الأدبى المعاصر منها على سبيل المثال رأى "إ.إ. رتشاردز" الذى بسطه فى كتابه "مبادئ النقد الأدبى"[٣][*] . ومبدأ المقارنة بين الفكر العربى والفكر الغربى هو مبدأ يستند عليه مفكرنا دائماً ليؤكد به كيفية المواءمة بين الثقافتين العربية والغربية تحقيقا للأصالة والمعاصرة، على نحو ما سنبين بعد قليل.

وفى إشارته إلى ابن سينا، يترك هذا الخضم الهائل من الفكر العقلى ويرى أن الخوض فيه سبيل لمن يدرسه دراسة فلسفية متخصصة، ويعتذر مفكرنا عن تقديم مثل هذه الدراسة المتخصصة جرياً على السنّة التى رسمها فى كتابه، ويكتفى باختيار قطرة من نتاج ابن سينا الغزير، يراعى فيها دلالتها على الاتجاه العقلانى وأن تكون داخلة فى باب الثقافة العامة، فاختار قصة حى بن يقظان لأنها صاغت فكرة الإعلاء من شأن العقل صياغة أدبية ممتازة من حيث "الشكل" الفنى الذى اصطنعه الكاتب ليسوق فيه "المضمون" الفكرى الذى

---

(١) المعقول واللامعقول...، ص ٢٩٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٠٣.
(*) كانت وقفته مع الفارابى وحديثه عن "نظرية الشعر" عنده هى فى الأصل محاضرة ألقيت فى مهرجان الشعر الذى أقيم فى دمشق فى مايو سنة ١٩٥٩.

قصد إليه(١) ، وذلك أمر محبب إلى نفس مفكرنا إذ هو نفسه كثيراً ما يضع أفكاره فى شكل فنى أدبى.

ولكن يمكن القول بأنه : حين يبدأ زكى نجيب محمود خط سير معين ينطلق فيه من مشكلة محددة يبحث لها عن حلّ، ويصل إلى نتائج معينة، مستخدماً بعض الوظائف المنهجية المعروفة وأهمها ، التحليل، والتعليل، والتركيب؛ فإنه بذلك يستخدم استدلالاً عقلياً بالمعنى الواسع، الذى لا يجعل من هذا الاستدلال العقلى صورة للتحليل المنطقى كما هو عند الوضعية المنطقية، ولا يعد صورة للمنهج الظاهرياتى (الفينومينولوجى) كما عند هوسرل(٢)، وإنما هو أسلوب يبحث به صاحبه عن غايته. وهو يعدُّ أسلوبا صحيحاً إذا انتهى بصاحبه إلى الغاية التى يهدف إليها. فلا صواب هنا ولا خطأ إلا بالقياس إلى ما يبتغيه الباحث. وقد كانت غاية مفكرنا البحث فى تراثنا الفكرى عما يجوز لعصرنا الحاضر أن يعيده إلى الحياة ليكون بين مقومات عيشه ومكونات وجهة نظره ليرتبط الحاضر بذلك الجزء من الماضى(٣) وهو يصف نفسه – فى كتابته عن الماضى – بأنه "كالوسيط فى عالم التجارة، يبحث عند المنتجين عن السلعة التى يستطيع بيعها لزبائنه، فقد يغض نظره عن الجيد إذا علم أن ليس عنده من يشتريه، ويسعى وراء الردئ لأنه السلعة الرائجة فى سوق بيعه؛ بل إنه عند النظر إلى السلع المعروضة لا يكاد يفهم ماذا تعنى الجودة والرداءة، لأن الجودة والرداءة ليستا موضع نظره فى هذه الحالة، إنما موضع نظره هو : ماذا ينفع الناس فى بلده وماذا لا ينفعهم ؟(٤) . وذلك هو المنظار البرجماتى النفعى.

ثالثاً : كيفية تحقيق الأصالة والمعاصرة ؟

فى هذا الكتاب يعتمد زكى نجيب محمود علىّ المنهج المقارن الذى كثيراً مّا يستخدمه بحثا عن البنية المشتركة بين الموروث والوافد، بهدف إيجاد صيغة تجمع فى

---

(١) المعقول واللامعقول...، ص ٣١٢.

(٢) راجع عن هوسرل، د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط أولى، سنة ١٩٨٤، جـ ٢، ص ٥٤٢.

(٣) المعقول واللامعقول ... ص ٢٨.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

كيانها الواحد قيم التراث الأساسية، وقيم العصر الراهن بعلومه، فكان يقرأ التراث ويستبطن – في الوقت نفسه – الفكر الغربي بحثا عن نقاط الالتقاء بين الثقافتين ليلتقي الرافدان في نهر واحد، وتتحقق بذلك المواءمة المطلوبة بين الثقافتين، فيقرأ الموروث من زاوية العصر، فيجد له معنى ذا دلالة حيوية، ثم يقرأ العصر فيجده مطابقاً لما كان يمكن لأسلافنا ان يقولوه. وبالطبع لم يكن هذا الالتقاء يتم في كل الحالات، غير أن اختيار مفكرنا لمادته وطريقة فهمه لها كان يهدف بها البحث عن المواضع التي يمكن استثمارها(١) بهذا الشكل الجامع للطرفين معاً، وهو نوع من التقريب بين المواقف والمذاهب، ويعتبر قراءة عصرية للتراث أي يمثل إحياءًا للتراث مقارنة بثقافة العصر، كما أنه يُعد من الناحية المنهجية محاولة لإدراك البنية المشتركة بين المواقف العقلية، أو توضيح لعلاقة "التشابه" في العمليات العقلية، وهي التي تسمى في المنطق الرياضي المعاصر "علاقة واحد بواحد"(٢) ، تلك التي ينتهي إليها تحليل الفكر عامة. لذلك كان اهتمام مفكرنا "بالصورة" التي ترسم في الذهن ذلك الإطار المكون فقط من أطراف وعلاقات – بغض النظر عن مادة الموضوع – لنستشف من وراء المواقف الحيّة ما يوازيها طرفا بطرف، وعلاقة بعلاقة. وهذا ما يعد تجريدا فلسفيا في صميمه اتخذ منه مفكرنا وسيلة لتحقيق المواءمة بين الفكر العربي القديم والفكر الغربي الحديث والمعاصر، أي لتحقيق الأصالة والمعاصرة عن طريق إيجاد "البنية" المشتركة بين الثقافتين.

وتطبيق ذلك : أننا لا نكاد نسير معه في جميع وقفاته مع التراث إلا ونجده يعقد المقارنات بين القديم والحديث والمعاصر، فيقرأ التراث من منظور عصري. هكذا وجد منذ البداية الشبه بين مراحل الإدراك عند الغزالي وبين ما جاء به الفيلسوف الانجليزي المّعاصر "وايتهد" عند حديثه عن أهداف التربية – على نحو ما أشرنا في بداية هذا الفصل – كما قد بلغ به الحماس أن يجد في "نهج البلاغة" للإمام علي بن أبي طالب – رضي الله

(١) راجع : قصة عقل، ص ٢٤٤.

(٢) راجع في ذلك :
- Stebbing, A. Modern Elementary Logic, P. 86.
- Russell, Introduction to Mathematical Philosophy, P. 48.

نقلاً عن د. سهام النويهي، أسس المنطق الرياضي، سنة ١٩٩٨، ص ١٩٥.

عنه – ما يؤكد بلاغة "النهج" التى تضعـه فـى صـف الفلاسـفة قديمهـم وحديثهم حين نقـف ذاهلين أمام روعة العبارة وعمق المعنى، لنجد أقواله مما يمكن تصنيفها تحت رؤوس عامـة تجمعهـا موضوعـات رئيسـية ثلاثـة، هـى نفسـها الموضوعـات الرئيسـية التـى ترتـد إليهـا محاولات الفلاسفة قديمهم وحديثهم على السواء، ألا وهى : اللـه والعـالم والإنسـان. فالإمـام على – فيلسوف بمادته – – وإن لم يتعمد ذلك – وإن خالف الفلاسـفة فـى إقامـة الفكـر فـى صورة النسق المنطقى الذى ينطلـق مـن مبـدأ وصـولاً إلـى نتائجـه، إنمـا تـأتى الفلسـفة هنـا بالمعنى الواسع الذى يعنى الحكمة النافذة إلى صميم الحـق، الصـادرة عـن تجربـة شـخصية فريدة نابضة بحياة صاحبها، فهى أقرب للتعبير الأدبـى منـه للتجريـد الريـاضى(١) . ويـأتى مفكرنا بعبارات من نهج البلاغة لنرى فيها كيف صيغـت الأحكـام الفلسـفية العامـة فـى لفظ أخّاذ(٢) .

وعندما ينتقل مفكرنا إلىالمرحلة الثانية التـى تتداخـل مـع الأولـى، حيـث يكـون فيهـا مصباح العقل فى مشكاة التجربة ليقف عند صورة أخـرى لمـا كـان فـى واقعـة الجمـل عنـد البصرة حين انتقل العقل من مرحلة إلى مرحلـة أخـرى، فنشـأت أمـام العقـل العربـى أولـى مشكلاته التى حاول معالجتها بمنطق البرهان(٣) فقد أصبحـت مشـكلة الذنـوب الكبـيرة أول مشكلة نظرية تطـرح أمـام البحـث النظـرى لمعرفـة مـاذا يكـون الحكـم السـديد بالنسـبة إلـى مقترفيها ؟ وهنا لم يفت مفكرنا أن يقف عند الجماعات الفكرية فى مدينة البصرة فـى أوائـل القرن الثامن الميلادى (الثانى الهجرى) ليرى فيم يفكرون وعلـى أى نحـو يفكـرون فـإذا هـم منشـقون علـى أنفسـهم أحزابـاً، مـا بيـن متطـرف يسـارى (الخـوارج) ومعتـدل (المعتزلـة)، ومتطرف يمينى (أهل السنة والجماعـة). ولكـن المقارنـة بيـن البصـرة والكوفـة فيمـا يتعلـق بالحجاج والاستدلال العقل، فى تناول المشكلات يستدعى فى ذهـن مفكرنـا وجـه الشـبه بيـن الزمرة العقلية التى مثلت سلطان العقل فى مرحلة مبكرة من تراثنا الفكرى فى البصرة وبين أثينا اليونان الأقدمين، أو باريس الموسوعيين خلال القرن الثـامن عشـر، أو يجعـل البصـرة

---

(١) المعقول واللامعقول، ص ص ٣٠-٣١.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٦٣.

والكوفة فى تباينهما كأنهما كيمبردج وأكسفورد حيث تميزت الأولى بدراستها العقلية من رياضة وعلوم، بينما تميزت الثانية بدراستها ذات المسحة الفنية الأدبية التى تعتمد على ذوق وخيال(١) .

كما يرى مفكرنا البُعد السياسى واضحا فى دعوة الخوارج إلى الخروج على الحاكم إذا أخطأ،وهو موقف يراه قريب الشبه بما حدث فى انجلترا فى القرن السابع عشر، وما نشب من اختلاف فى النظرية السياسية بين فيلسوفين هما : "هوبز" و "لوك"، فموقف الخوارج - فيما يرى زكى نجيب محمود - هو نفسه موقف لوك، وهو موقف سياسى كان ينبغىأن يكون له أعمق الأثر فى حياة الأجيال العربية من بعدهم، لكنه ذهب أدراج التاريخ بغير أثر فى الحياة العملية(٢) . كما أن انقسام الخوارج إلى أحزاب فرعية بلغت العشرين يدل على دقة التحليل العقلى - فيما يرى مفكرنا - إذ من المبدأ الواحد المتفق عليه انبثقت ظلال كثيرة متباينة(٣) .

كما قرأ زكى نجيب محمود أيضاً عبقرية الخليل بمنظور العبقرية الفعّاله التى توضع فى أى مناخ، فلو وضعت فى اليونان لكانت أفلاطون أو أرسطو، ولو وضعت فى أوربا النهضة؛ لكانت جاليليو أو نيوتن، ولو وضع الخليل بن أحمد فى عصرنا لأصبح بغير أدنى شك من أئمة علماء الذرة أو أعلام التكنولوجيا(٤) ، فقد ابتكر الخليل أول معجم للغة، ولأول مرة يضع للشعر العربى بحوره. وفى ابتكاره فى مجال اللغة وتقسيمه المنطقى الرياضى لما "يمكن" أن تجئ عليه الألفاظ من حيث طريقة بنائها ما يقربه من فلاسفة التحليل اللغوى المعاصر فى انجلترا بصفة خاصة هؤلاء الذين وقفوا عند بنية اللغة العلمية. لقد كان الخليل بن أحمد فى الشعر العربىّ قمة شامخة؛ لقد صنع صنيع أرسطو فى المنطق؛ لقد أفرغ الخليل الشعر العربى من مادته ليرى على أى الصور العروضية ركِّبت تلك المادة، فكان

(١) المعقول واللامعقول....، ص ٧٠.
(٢) المصدر السابق، ص ص ٧١-٧٢.
(٣) المصدر السابق، ص ٧٣.
(٤) المصدر السابق، ص ص ٨٥-٨٦.

ذلك فاتحة لتأسيس علم أشبه بالعلوم الرياضية فى صورته ودقته ودوام صوابه علـى امتداد القرون(١).

كما نجد مفكرنا أيضاً يُقرّب بين إبراهيم بن سيار النّظّام (تلميذ العلاّف) وبين الفكر الأوربى المعاصر، فيجعله قريباً من إحدى المدارس الفلسفية المعاصرة (ورائدهم هيوم) التى تجعل حقيقة الشئ مجموعة ظواهره، فيرى أن النّظّام من طراز هيوم فيما يتعلّق بمسألة الجوهر والعرض، حين يرى أنه ليس "للجوهر" معنى إلا الأعراض المجتمعة. كما يجعله من طراز ليبنتز حين يرى النّظّام الكائنات "كامنا بعضها فى بعض"، ومن العجيب أن يأتى النّظّام بمثال على سبيل التطبيق لفكرته، هو المثال نفسه الذى يأتى به ليبنتز على سبيل التطبيق كذلك(٢).

كما يسير زكى نجيب محمود بحثاً عن طريق العقل فى التراث ملتمساً اللقاء بين الثقافتين العربية القديمة والغربية الحديثة والمعاصرة ليجد أن الجاحظ أقرب الناس إلى فولتير فى سخريته النافذة، وفى عقلانيته الصارمة، ويعتبره نقطة تحول فى الثقافة العربية كلها، تحول من ثقافة محورها الشعر إلى ثقافة محورها النثر، أى تحول من نظرة وجدانية إلى أخرى عقلية(٣).

وحين يقرأ لإخوان الصفا، فإن الذى يستوقف مفكرنا هو إصرارهم على النظرة العقلية الحسية مما جعله يقول : إن "إخوان الصفا يردون الأصول العقلية كلها إلى انطباعات حسية، وهو موقف قوى وصريح لم نعهده بهذه القوة والصراحة والوضوح إلا فى أعلام الفلسفة التجريبية المحدثين والمعاصرين من "هيوم" إلى "جون ستيوارت مل"، إلى أصحاب الوضعية المنطقية فى زماننا(٤) وهكذا كان إخوان الصفا تجريبيين حسيين ماديين فى تصورهم لعملية المعرفة اعتماداً على إدراك الحواس. ولا يفوت مفكرنا أن يقف عند قطعة من رسائل إخوان الصفا جذبته ويعتبرها من الأدب الفلسفى يرى فيها فكرة عقلية

(١) المعقول واللامعقول...، ص ص ٨٩-٩١.
(٢) المصدر السابق، ص ١٤٢.
(٣) المصدر السابق، ص ١٤٨.
(٤) المصدر السابق، ص ١٨٧.

موغلة فى عقلانيتها عن محاكمة بين بنى الإنسان وأنواع الحيوان، ويقارن بين تلك الصورة التى رسمها الإخوان فى القرن العاشر الميلادى بما يفصح عن دخائل الحياة السياسية فى البيئة العربية وبين الصورة التى رمز بها جورج أورويل ليعرض أوجه النقص فى مذهب الشيوعية وذلك فى كتابه "مزرعة الحيوان" فى الأدب الانجليزى الحديث(١) .

– كما يقرأ مفكرنا ابن جنى من منظور فلسفة اللغة المعاصرة، ويقرأ عبد القاهر الجرجانى من منظور برتراندرسل، فيجعل مباحثه من نوع الترتيب اللفظى الذى يعطى للجملة معناها، ويجد فيما صنعه الجرجانى – فى كتابيه "أسرار البلاغة" و "إعجاز القرآن" – ما صنع برتراندرسل (فى كتابه بحث فى المعنى والصدق) كلاهما يرى أن المعنى كائن فى طريقة ترتيب المفردات لا فى المفردات من حيث هى كذلك، الفرق بينهما أن رسل ينظر للموضوع من زاوية المنطق، والجرجانى ينظر من زاوية اللغة والنحو(٢) .

وإذا سرنا إلى آخر مرحلة وهى مرحلة الشجرة المباركة والغزالى خير من يمثلها فى تراثنا الفكرى؛ نجد مفكرنا يؤكد عظمته الفكرية، وعمق نظرته، وعلمية منهجه فهو يكاد يجمع كل أطراف المنهج الرياضى عند ديكارت، والمنهج التجريبى عند بيكون، فيقول مفكرنا عنه "لقد عاش الغزالى فى القرن الحادى عشر الميلادى وجاء بعده بأكثر من خمسة قرون إمامان من أئمة المنهج العلمى فى تاريخ الفكر البشرى كله، هما ديكارت فى فرنسا، وفرانسيس بيكون فى انجلترا، اللذان يعدان فاتحة العصر الحديث فى الفكر الأوربى بسبب المنهاج الجديد، ومع ذلك فيكاد لا يكون فى منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالى شرطاً من شروط النظرة العلمية التى نثر أصولها على صفحات كتبه نثراً"(٣) .

ويستمرّ مفكرنا فى مقارنة الفكرة عند الغزالى بما يقابلها فى الفكر الأوربى الحديث والمعاصر، فقد كان قد أشار منذ البداية إلى تشابه أفكار الغزالى – فيما يتعلق بالمراحل المتدرجة للادراك السليم – مع الفيلسوف البريطانى المعاصر ألفرد نورث هوايتهد(٤) ،

(١) المعقول واللامعقول ....، ص ص ١٩٦-٢٠٦.
(٢) المصدر السابق، ص ص ٢٤٧-٢٤٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٢٠.
(٤) المصدر السابق، ص ص ٢٤-٢٦.

ويشير هنا أيضاً إلى التشابه والاختلاف بين الغزالى وهيوم فيما يتعلق بفكرة "السببية"[١] . ويقارن بينه وبين ديكارت وكذلك بيكون.

وبالرغم من أن مفكرنا يرى أن الغزالى "عقلانى النظر إلى أقصى الحدود، لا يختلف ولا يتخلف فى مضمار العقل عن أئمة المنهج العقلى على طول التاريخ الفكرى من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه"[٢] ، إلا أنه يراه فى الوقت نفسه قد ظهر ليكون قوة رجعية قابضة، وأنه من أقوى العوامل التى أثرت فى مجرى تاريخنا الفكرى فجمدته، وانتهت به إلى الركود الذى ساد حياتنا العقلية قرونا متتالية[٣] وأنه أعظم رافض للفكر اليونانى متمثلاً فى فلسفة اليونان، وفى فلسفة أرسطو منها على وجه الخصوص[٤] ، كما أن الغزالى "حين نصب نفسه للهجوم على الفلسفة الأرسطية، كما رآها فيما كتبه الفارابى وابن سينا، كان فى حقيقة أمره قد نصب نفسه لمهاجمة "العقل" إذا ما مسّ هذا العقل قضية إيمانية فى مجال الدين، ولم يكن هذا هو منهجه العلمى الذى أوصى باصطناعه عند النظر[٥] أى أن مفكرنا قد وجد الغزالى لا يطبق المنهج العقلانى الذى أوصى به فيما بحث وكتب وألّف[٦] .

المهم أن مفكرنا يقف من الغزالى موقفا مزدوجاً غريباً، فهو يعجب لمنهجه العلمى، ويحمّله فى الوقت نفسه موقف تخلف الأجيال العربية من بعده ... إلخ.

ومن جانبى لا أرى المقام يناسب النقد المستفيض – فيما يتعلق بموقف زكى نجيب محمود من الغزالى – لكن تكفى الإشارة إلى عدة أمور أهمها :

– إن قول مفكرنا بأن الغزالى أعظم رافض للفكر اليونانى لا يتناسب مع قوله إنه عقلانى النظر إلى أقصى الحدود، وقد كانت عقلانية الغزالى فى أساسها أرسطية الطابع، والغزالى حين اتخذ موقفا من إلهيات الفلاسفة فى كتابة "تهافت الفلاسفة" لم ينصب نفسه

(١) المعقول واللامعقول، ص ص ٣٢٠-٣٥٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٤.
(٣) المصدر السابق، ص ٣١٨.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٣٥.
(٥) المصدر السابق، ص ٣٣٦.
(٦) المصدر السابق، ص ٣٣٤.

للهجوم على الفلسفة الأرسطية، بل على بعض الأمور المتعلقة بإلهيات الفلاسفة، أما الرياضيات فقد قال عنها : "فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها ... والمنطقيات فهى نظر فى آلة الفكر فى المعقولات"(١) . وقول مفكرنا بأن الغزالى أعظم رافض للفكر اليونانى يتعارض مع ما قاله عنه فى كتابه : "تجديد الفكر العربى" حين رأى أن الغزالى قد "أتخذ موقفا وسطا فيما يتعلق بثقافة اليونان (علوم الأوائل) أو علوم القدماء، ينادى بوجوب التدبر والتريث، فما كل علوم الأوائل حقيقة بالرفض"(٢) .

وعندما يقارن زكى نجيب محمود موقف الغزالى من فكرة السببية مع موقف هيوم ينتهى إلى أن الغزالى "أقام منهجاً عقليا يسلكه بين أصحاب النظر العقلى، لم يُرد أو لم يستطع أن يطبق هذا المنهج فى أى من كتبه ... فوراء "عقله" كان هنالك الإيمان الدينى، فإذا جاءه العقل، بما لا يصدم هذا الإيمان فبها، وإلا فليتنكر للعقل وما جاء به تنكرا يُبديه بالفعل وإن لم يذكره بالقول الصريح"(٣) .

ومن جانبى أقول : إن مفكرنا قد فهم أن الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة" "يخشى أن يؤدى النظر العقلى إلى نتيجة تصدم أصلاً من أصول الدين"(٤) . وهو ما تختلف فيه الباحثة مع مفكرنا، لأن الغزالى الذى شكّ، ومارس الشك المنهجى إلى أقصى حدوده كان أولى به أن يخشى ألا يصل به شكّه إلى يقين فيموت كافراً، لكن الغزالى كما وصفه مفكرنا بأنه "عقلانى النظر إلى أقصى الحدود"(٥) وأقصى الحدود هو ما أدى به أن يتخذ العقل نفسه مطية للوصول إلى هدفه، فكتابه "تهافت الفلاسفة" يُعد "بحثا فى طاقة العقل"(٦) أوصله إلى إثبات قصور العقل فى قضايا معينة تدخل ضمن ميدان الإلهيات، وعملية "الإثبات" نفسها هى محاولة عقلية بالدرجة الأولى، وشهادة عقلية على حدود العقل، ومحاولة الفيلسوف الألمانى كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص"؛ كانت خير دليل على إثبات حدود

---

(١) راجع : الغزالى، تهافت الفلاسفة : تحقيق د. سليمان دنيا، ص ٨٧.
(٢) تجديد الفكر العربى، ص ١٦٧.
(٣) المعقول واللامعقول ....، ص ٣٤٣.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٣٧.
(٥) المصدر السابق، ص ٣٣٤.
(٦) تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، ص ٢٤.

العقل(١) ، وليس لنا أن نقول أن كانط كان يخشى أن يصدم العقل أصلاً من أصول الدين ! وهو صاحب العقل الصارم.

والغزالى حين كتب "تهافت الفلاسفة" جعل موضوع الإلهيات مطروحا للنظر العقلى، وناظر الفلاسفة بلغتهم أى اعتماداً على منطقهم ليوضح أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس، وما وضعوه من الأوضاع فى "إيساغوجى" و "قاطيغورس" التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشئ منه فى علومهم الإلهية"(٢) أى أن الفلاسفة (الفارابى وابن سينا) أوصوا بنظرية فى المنطق لم يقدروا على تطبيقها فى الإلهيات، لذلك فإن ما خرج به الغزالى بعد الفحص والنظر هو "نتيجة" تقول "أين من يدعى أن براهين الإلهيات – [عند الفلاسفة] قاطعة كبراهين الهندسيات"(٣) .

إذن لقد أثبت الغزالى بالبحث العقلى أن العقل قاصر عن إدراك حقائق الأمور الإلهية، وأنه لا يستطيع "القطع" فيها كما يُقطع فى البراهين الهندسية، إذن لا يمكن التعويل على العقل بشأن الإلهيات، وإنما يمكن اللجوء إلى مصدر آخر، هو خبر النبى المعصوم(٤).

ومفكرنا نفسه يرى أن الغزالى قد أضاف إلى مراحل الإدراك السليم – كما جاءت بعده عند هوايتهد – مرحلة رابعة يكون عندها تأمل مسدد بقوة الإلهام(٥) ، فيعترف بأن الغزالى يجعل للعقل حدوداً يعجز بعدها عن النظر، لكن ذلك عندما يكون الهدف هو معرفة الحق الذى هو الله سبحانه، فعندئذ تكون لنا وسيلة إدراكية أخرى، هى الحدس الصوفى، ولم تكن موضع مؤاخذة زكى نجيب محمود للغزالى أنه قد جعل للعقل مجالاً وللحدس مجالاً، بل يراه فى المجال الواحد الذى يكون المدار فيه للعقل، كتحليل فكرة السببية، لا يلتزم منطق العقل وحده بغض النظر عن نتائجه(٦) .

---

(١) راجع : نقد العقل المحض، ترجمة وتقديم موسى وهبة، مركز الإنماء القومى، لبنان. أيضا: د. محمود زيدان : كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ط ٣ سنة ١٩٧٩.
(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٤٣، ص ٨٥.
(٣) تهافت الفلاسفة، مقدمة المحقق الطبعة الأولى، ص ٥٧.
(٤) المصدر السابق، ص ٤٣.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٦.
(٦) المعقول واللامعقول، ص ٣٤٣.

ومن جانبى أقول : إن الزاوية التى ينظر منها هيوم - ويتابعه مفكرنا- هى زاوية العلم، غير أن الغزالى ينظر لفكرة السببية كموضوع عرضى يتفرع عن المشكلة الأساسية التى تتعلق بالقدرة الإلهية وعلاقتها بخرق العادات، هل هى علاقة "إمكان" أم "استحالة" ؟ حيث يذهب الفلاسفة إلى القول بالاستحالة !. فهو إذن يدخل فى باب الإلهيات وليس فى العلم.

إذن حديث الغزالى عن السببية جاء بمناسبة الحديث عن قول الفلاسفة باستحالة خرق العادات، وهو أمر يتعلق بالذات الإلهية، لذلك كان عنوان المسألة السابعة عشرة عند الغزالى هى "فى إبطال قولهم باستحالة خرق العادات"(١) ، فأراد الغزالى أن ينفى هذه الاستحالة، بالنسبة إلى الله ويقول "بإمكانية" خرق الله للعادات التى تعود الإنسان على مشاهدتها. لذلك يقول : "وفى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب، ونحن لم نشاهد جميعها، فلم ينبغى أن ننكر "إمكانها" ونحكم باستحالتها"؟(٢) .

من هنا نجد الغزالى يفرق بين نوعين من الإمكان ممكن الوقوع ويقع بالفعل فى عالمنا الطبيعى، وممكن الوقوع ولكنه لا يقع، وإنما جاء هذا الإمكان على سبيل الفرض العقلى(٣) . لكن هذا الفرض العقلى أيضاً جاء عند الغزالى مؤيداً بالمشاهدات، فإنه يسلم بأن النار خلقت لتحرق ما تلاقيه ومع هذا يجوز أن يلقى نبى فى النار فلا يحترق، وهذا يحدث إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبى عليه السلام، وما يأتى به الغزالى كنموذج حسى شاهد على ذلك هو : أننا نرى من يطلى نفسه بطلاء معين ثم يلقى بنفسه فى النار، فلا يتأثر بها، والذى لم يشاهد ذلك ينكره؛ وقياساً على ذلك يرى الغزالى أن الله قادر على اثبات صفة من الصفات فى النار أو فى البدن تمنع من الاحتراق. وإنكار ذلك كإنكار من لم يشاهد هذا الطلاء واثره الذى يمنع الاحتراق(٤) .

---

(١) تهافت الفلاسفة، ص ٨٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٦.
(٣) راجع المصدر السابق، ص ص ٢٤٤-٢٤٥.
(٤) راجع المصدر السابق، ص ٢٤٦.

ومـوقف الغزالى هنا يذكرنا بموقف زكى نجيب محمـود فـى دفاعـه عـن المعجـزات حين رأى "أن المعجزة لا تبطل القـانون العلمـى، بـل هـى تحـول دون سـريانه بفعـل إرادى يتدخـل فـى الطريـق"(١) . والإرادة الحـرة التـى تعطـل قـانون الطبيعـة حينـا لا تعنـى إلغـاء القانون، ولكن القانون يظل قائما ومعمولاً به. لذلك عندما يقول الغزالـى "فـلا مـانع إذن مـن أن يكون الشئ ممكناً، فى مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى فى سابق علمه أنه لا يفعلـه مـع إمكانـه فـى بعـض الأوقـات"(٢) وبعـض الأوقـات التـى يقصدهـا الغزالـى هـى مناسـبات وظروف خاصـة جداً كتأييد نبى من الأنبياء، ولما كانت الرسـالات خُتمت بالإسـلام، فكـأن الغزالى يريد أن يقول إن خرق العادات غير واقع فى العالم الطبيعى لذلك يقول : "ولم نـدع أن هذه الأمور واجبة، بل هى ممكنة، يجوز أن تقع، ويجـوز أن لا تقـع، واسـتمرار العـادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ فى أذهاننـا، جريانهـا علـى وفـق العـادة الماضيـة ترسـيخاً لا تنفك عنـه"(٣) . والقـول بـأن اسـتمرار العـادة علـى نمـط واحـد يرسـخ فـى أذهاننـا حدوثهـا وجريانها على نهج ثابت، برغم إمكان تخلفه يؤكـد تـأكيداً لا شـك فيـه أن الغزالـى لا يهـدم "العلم" من أساسه – كما فهم مفكرنا(٤) – ولا يمنع قدرة الإنسـان علـى التنبـؤ بمـا عسـاه أن يحدث فى المستقبل قياسا على استمرار العادة فى المـاضى، أى أنـه لا يمنـع قـدرة الإنسـان علـى تكويـن القوانيـن التـى تمكننـا مـن توقـع مـا يحـدث إذا توافـر كـذا وكـذا مـن العوامـل والظروف، وإنما يجعل المعرفة التجريبية احتمالية ترجيحية لا تبلغ مبلغ اليقيـن الـذى تبلغـه العلـوم الصوريـة المنطقيـة والرياضيـة وهـذا شـئ يتفـق فيـه الغزالـى مـع أربـاب الوضعيـة المنطقية الذين جاءوا بعده بحوالى تسعة قرون، رغم أن موضوعه الرئيسى لـم يكـن النظـر إلى فكرة السببية من جهة العلم – كما كان الأمـر عنـد هيـوم – إنمـا مناقشـة قـول الفلاسـفة "باستحالة" خرق العادات، فجاء موضـوع السـببية علـى هـامش الموضـوع الأساسـى – كمـا أشرنا – ليقول "بإمكانية" خرق العادات بالنسبة إلى الله، وليس باستحالتها.

---

(١) مقال : بين المعجزة والعلم، مجلة الرسـالة العدد (١٢٢) ص ١٧٦٩، وكذلـك قصـة عقل، ص ص ٢٢-٢٣.

(٢) تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٥.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المعقول واللامعقول، ص ص ٣٤١-٣٤٢.

وحين يرى مفكرنا أن الغزالى "يخشى أن يؤدى النظر العقلى إلى نتيجة تصدم أصلاً من أصول الدين"(١) يعلق مفكرنا بقوله إنه "موقف لا يكون إلا من رجل لا يريد لحكم العقل أن يكون مطلقاً، فيحدد له ما يجوز له أن يتناوله وما لا يجوز؛ ولو كان الغزالى عقلانياً صرفاً، لما وجد فرقاً عند العقل بين أن يكون الموضوع المطروح للنظر من القسم الأول(٢) أو من الثانى(٣) أو من الثالث(٤) ... لأن الأمر عندئذ يصبح مرهوناً بمنهاج السير وحده، بغض النظر عن مادة الموضوع"(٥) .

ومن جانبى أقول : إن زكى نجيب محمود حين يطالب الغزالى بأن يجعل حكم العقل مطلقاً، فإنه لا يعير اهتماماً هنا بمادة الموضوع وتأثيرها على نوع الاستدلال، وذلك يعود إلى شغفه بأهمية منهاج السير العلمى وحده طبقاً للعقلانية العلمية المعاصرة. غير أن الفكر الإسلامى عرف كيف يجعل لكل موضوع منهجاً خاصاً به، طبقاً لما تتطلبه طبيعة الموضوع ذاته، لذلك نجد الكندى يقول :"...لكل نظر تمييزى وجود [=إدراك] خاص غير وجود الآخر ... ولذلك ضلَّ أيضا كثير من الناظرين فى الأشياء التمييزية، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع، وبعضهم جرى على عادة الأمثال، وبعضهم جرى على عادة شهادات الإخبار، وبعضهم جرى على عادة الحس، وبعضهم جرى على عادة البرهان، لما قصروا عن تمييز المطلوبات، وبعضهم أراد استعمال ذلك فى وجود [= إدراك] مطلوبه، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات [يعنى علم مناهج البحث]، وإما للعشق للتكثير من سبل الحق، فينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب فى العِلم الرياضى إقناعاً، ولا فى العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية، ولا فى البلاغة برهاناً، ولا فى أوائل البرهان برهاناً"(٦) .

---

(١) المعقول واللامعقول، ص ٣٣٧.

(٢) أى أن يكون الاختلاف بين الفلاسفة على لفظ مجرد وطريقة استعماله كاختلافهم على الاسم "جوهر" حين يشيرون به إلى الله.

(٣) الاختلاف بين الفلاسفة على أفكار ليست مما يصدم أصلاً من أصول الدين.

(٤) القسم الثالث يجئ الاختلاف بين الفلاسفة حول أمر يتعلق بأصل من أصول الدين. (راجع : تهافت الفلاسفة "المقدمة الثانية" تحقيق د. سليمان دنيا، ص ٧٩ فما بعدها).

(٥) المعقول واللامعقول، ص ٣٣٧.

(٦) رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق د. عبد الهادى أبو ريدة، جـ ٢، سنة ١٩٥٣، ص ١٣٣.

ومن خلال نصّ الكندى السابق يظهر بوضوح كيف يتحدد المنهج طبقاً للموضوع، وكيف تختلف أنواع الاستدلالات(١) بحسب طبيعة كل موضوع. فكيف إذن نجعل العقل حكما مطلقا فى الإلهيات ؟ ومفكرنا نفسه لم يجعل العقل حكماً مطلقاً، ولم يكن عقلانياً صرفاً (طبقاً للعقلانية العلمية المعاصرة) فى فلسفته الثنائية حين أراد أن يضم المعارف والقيم فى مبدأ واحد يجمع شملها، فكان مبدأ الثنائية التى تشطر الوجود شطرين، "ثنائية لا تسوى بين الشطرين، بل تجعل للشطر الروحانى الأولوية على الشطر المادى، فهو الذى أوجده، وهو الذى يسيره، وهو الذى يحدد له الأهداف"(٢) .

وفيما يتعلق بالمنهج المقارن الذى يسير عليه مفكرنا محاولاً إيجاد البنية العقلية المتشابهة بين الفكر العربى القديم، والفكر الغربى الحديث والمعاصر .. كان يمكن أن يكون ذا جدوى – فى تصورى – فى حالة إثبات الامتداد الطبيعى للأفكار عن طريق التأثير والتأثر، وليس ترك الأمر هكذا دون أن نعرف هل هذا التشابه جاء نتيجة تأثير وتأثر، أم جاء من باب المصادفة المحضة وتوافق الخواطر ؟. وفيما أرى أن المقارنة فى ذاتها تدل فى النهاية دلالة أكيدة على تداخل عناصر الأفكار القديمة فى عناصر الأفكار الجديدة، حتى يمكن القول بأن الجديد لا يمكن أن يكون جديداً كل الجدة، وأنه لا محالة – شئنا أم أبينا – فهناك تأثير وتأثر وامتداد طبيعى بين الأفكار والحضارات. وكنت أحسب أن يعتمد مفكرنا على إيضاح هذا الأمر وبخاصة وهو يشير إلى البنية المشتركة لحقيقة الإنسان حين يراها واحدة فى كل إنسان وفى كل عصر وزمان فيقول : (بمناسبة نزاع علي رضى الله عنه ومعاوية على الحكم) "كأنما الإنسان هو الإنسان فى تفكيره وتدبيره وحيلته ودهائه، لا فرق فى ذلك بين أن يكون هذا الإنسان ممن عاشوا قبل المسيح أو بعد المسيح، أو عاشوا فى صدر الإسلام أو ما بعد الصدر إلى الظهور والأعجاز؛ حتى لقد عنّ لى وأنا أكتب الصفحات السالفة أن أبدل أسماء بأسماء، فإذا الموقف فى إطاره العام هو نفسه الموقف الذى يتكرر فى تاريخ البشر كلما اختصم رجلان على الحكم"(٣) .

---

(١) راجع تفصيل ذلك : د. فاطمة اسماعيل، منهج البحث عند الكندى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، طبعة أولى سنة ١٩٩٨، ص ١٢٤ فما بعدها.

(٢) تجديد الفكر العربى، ص ٢٧٥.

(٣) المعقول واللامعقول ... ، ص ٥٣.

لكن مفكرنا – فى الواقع – رغم تأكيده ذلك، فإنه يتبنى وجهة نظر الفكر الغربى الذى يعضد الاختلاف والتضاد بين الثقافات؛ – على سبيل المثال – يأخذ برأى المستشرق الألمانى "كارل هينرش بكر" الذى يرى الأثر الذى أحدثته ثقافة اليونان الأقدمين فى الفكر العربى يختلف تماماً عن الأثر الذى أحدثته هذه الثقافة اليونانية نفسها عندما نقلت إلى أوربا بعد ذلك بعدة قرون عن طريق هؤلاء العرب أنفسهم – فيرى "بكر" – ويتابعه مفكرنا فى ذلك – أن الفرق فى الحالتين واسع وعريض، لأن الثقافة اليونانية عند نقلها إلى العرب لقيت أفكاراً تباين أشد التباين الأفكار التى كانت تحملها، أما عندما نقلت إلى أوربا لم تجد أمامها فكراً يعارضها ويباينها، بل وجدت ناساً هم من جنس هؤلاء الذين ابتكروا الثقافة اليونانية الأولى، فكأنما هى انتقلت إلى أسرة أخرى وشيجة الروابط بالأسرة اليونانية من حيث وجهة النظر، أما فى حالة النقل إلى العرب، فقد جاوزت النقلة مجرد الانتقال من فرع إلى فرع فى شجرة حضارية واحدة، لتكون نقلة من حضارة تنطبع بطابع معين إلى حضارة مختلفة فى طابعها أعمق اختلاف(١) .

ومن جانبى أقول : إذا كان يقصد مفكرنا بالثقافة اليونانية المعنى العام؛ فمن الطبيعى أن تختلف الثقافتان (العربية واليونانية) لأن الثقافة هى مما يندرج تحت ما هو خاص طبقاً لوجهة نظر مفكرنا. وإذا كان يقصد بالثقافة وجهة النظر العقلية، فإن هذا يتعارض مع ما قاله مفكرنا من أن وقفة العربى القديم من الأمور طابعها العقل، ولو لم يسبقها أرسطو بمنطق يسدد خطاها، لكان حتما على العرب أنفسهم أن يستخلصوا لأنفسهم تلك الخطى(٢).

ولما كان مفكرنا يأخذ بوجهة النظر الغربية التى تؤكد التعارض والتباين الشديد بين الثقافتين العربية والغربية، كان لابد أن ينتقل الصراع نفسه إلى مفكرنا، ليخرج الأمر عن مجرد إبراز التشابه بين الثقافتين إلى محاولة الوقوف على مدى الاختلاف بينهما. وهو ما يوضحه فى كتابه "ثقافتنا فى مواجهة العصر" على نحو ما سنبين.

---

(١) المعقول واللامعقول ....، ص ١١٩.
(٢) تجديد الفكر العربى، ص ٣١٣.

النموذج الثالث : "ثقافتنا فى مواجهة العصر" سنة ١٩٧٦ :

يأتى كتاب "ثقافتنا فى مواجهة العصر" ليقدم زاوية جديدة من زوايا النظر إلى الموضوع الأساسى وهو (التوفيق بين الثقافتين)، والكتاب يعبر تعبيراً صريحاً عن تلك الزاوية التى تمد جسر العبور نحو الآخر، بعد أن كانت المواجهة الأولى - فى كتابيه السابقين : "تجديد الفكر العربى"، و "المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى" - مع الذات أو مع الثقافة العربية القديمة لانتقاء عناصر الأصالة فيها.

ومع هذا الاتجاه ناحية العصر أو الآخر أو الثقافة الغربية، لابد أن تثار أسئلة جديدة تعبر عن المواجهة بين الأنا والآخر. ونلخص الاختلاف بينها وبين الأسئلة الواردة فى الكتابين السابقين فيما يلى :

١- فبعد أن كان زكى نجيب محمود يبحث - فى كتابيه - السابقين - عن أهم العناصر فى ثقافتنا الموروثة، أصبح يبحث الآن عن أهم العناصر فى ثقافة العصر ؟

٢- وبعد أن كان الحديث - سابقاً - كيف واجه أسلافنا الثقافات التى وفدت إليهم فى الماضى ؟ ، أصبح السؤال الآن : كيف واجهنا نحن الثقافة العصرية حين وفدت إلينا فيما وفد من عناصر الحضارة الغربية الجديدة ؟ أكان ذلك بالقبول ؟ أم بالرفض ؟ أم بالتعديل ؟

٣- وبعد أن كان يبحث عن العربى كيف يجد مشكلاته اليوم منعكسة فى مشكلات السلف، أى هل مشكلات السلف هى نفسها مشكلاتنا اليوم ؟ أصبح يسأل : إلى أى حدّ يجد العربى اليوم مشكلاته الفكرية منعكسة فى المذاهب الفلسفية المعاصرة ؟ ألا يجوز أن تكون تلك المذاهب كلها منبثقة من أزمات عقلية حدثت هناك، ولم تحدث هنا ؟ ومن ثم تعذر على الدارسين عندنا أن يرتدوا أوجه التساؤلات التى حاولت تلك المذاهب الفلسفية أن تردّ عليها ؟ وبعبارة اخرى أين تتفق مشكلاتنا الفكرية مع مشكلات الفكر الغربى المعاصر وأين تختلف ؟.

٤- إذا كان هناك اختلافات رئيسية بين مشكلاتنا ومشكلاتهم، وبين حلولنا وحلولهم، فهل من سبيل إلى التلاقى ؟.

٥- وإذا كان لابد عندنا من ثورة فكرية نغير بها بعض الوقفات؛ فكيف تكون الثورة؟(١).

هذه هى أنواع الأسئلة التى جاءت كل مقالة أو أكثر من مقالات الكتاب المذكور لتقدم جواباً عن سؤال من الأسئلة المطروحة(٢) . وما يهمنا الآن الوقوف عند نقطتين : الأولى : تتعلق برؤية زكى نجيب محمود لعملية التوفيق، والثانية : تتعلق بالطريقة الإدراكية للعربى الجديد كما أرادها مفكرنا أن تكون.

أولاً : عملية التوفيق : لقد حاول مفكرنا القيام بعملية التوفيق فى كتابيه السابقين (تجديد الفكر العربى والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى) على أساس البحث عن "طرائق السلوك التى يمكن نقلها عن الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التى استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة"(٣) ، أى أنه كان يبحث عن نقاط التشابه والالتقاء بين الأصيل والمنقول.

أما فى كتابه "ثقافتنا فى مواجهة العصر"، فإنه بدأ ينظر إلى الموروث والوافد من زاوية الاختلاف والتعارض فيما بينهما. لقد أدرك مفكرنا فى هذا الكتاب بصورة واضحة أن هناك صراعاً بين الموروث والوافد، أو بين الأصالة والمعاصرة فى كثير من الأسس التى تكوّن البناء الثقافى عند كل من العربى والغربى، وبالطبع لم يكن ليتكشف له هذا الاختلاف الذى يصل إلى حد التضاد والصراع؛ لولا أنه قام أولاً بنوع من التجريد المنطقى وصولاً إلى "الهيكل الصورى العام" لكل من الثقافتين. وطبقاً لثنائية "الهيكل الصورى" و "المحتوى المادى" استطاع مفكرنا - من خلال منطق العلاقات - أن يفرغ إطار الوقفة -

---

(١) قارن : ثقافتنا فى مواجهة العصر، كلمة التقديم، ص ٧-٨.

(٢) يبدو للباحثة أن كتاب "ثقافتنا فى مواجهة العصر" هو مجموعة مقالات قدمها زكى نجيب محمود فى مناسبات مختلفة، على سبيل المثال : مقال : "الحضارة وقضية التقدم والتخلف" قدمها مفكرنا فى ندوة بالكويت عام ١٩٧٤ تحمل عنوان : "أزمة التخلف الحضارى فى الوطن العربى". ومقال : سارتر فى حياتنا الثقافية، كتبها بمناسبة زيارة سارتر لمصر فى مارس سنة ١٩٦٧ بدعوة من جريدة الأهرام. ولما قام مفكرنا بجمع المقالات فى كتاب واحد حاول أن يربطها جميعاً برباط الهدف الواحد، ولما كانت المقالات قد تفرقت فيها زوايا النظر، حاول أن يحدد أهم عناصرها فى صيغة اسئلة تكون أحد المقالات جواباً عن سؤال يطرحه كما أشرنا.

(٣) تجديد الفكر العربى، ص ٢٠.

العربية وكذلك الغربية - من مضمونها المادى ليبقى على العناصر الأولية، أو الأفكار الأصيلة، التى تمثل أعمدة الإطار العام لكل من الثقافتين، ليرى أين تلتقى أعمدة الإطارين وأين تتباعد ؟

ففى مقالة : "التوفيق بين ثقافتين" قام بإبراز السمات التى تميز العربى، وكذلك السمات التى تميز العصر، ليجد أن هناك تضارباً فى جالات أربعة؛ فى كل مجال منها لنا موقف أصيل ضارب بجذوره فى أعماق تراثنا، يقابله موقف مضاد للحضارة التى نعاصرها، ويأتى دور زكى نجيب محمود ليوضح لنا كيف يمكن أن تحدث المصالحة بين الضدين ويتحقق التوفيق كما يلى :-

١- المجال الأول الخاص بوجهة نظرنا إلى الله والكون والإنسان، وما يتبعها من وجهة نظر معينة فى المبادئ الخلقية، باعتبار أن الإنسان كائن خلقى مكلف بأن يحقق فى سلوكه قيماً أخلاقية محددة معينة، أُمليت عليه وليس من حقه أن ينسخها أو يضيف إليها ما يناقضها، وبهذا التكليف يصبح الإنسان مسئولاً عما يفعل. غير أن هناك وجهات نظر معينة للحضارة القائمة لا تتفق مع الوقفة العربية فى هذا الشأن؛ منها أن مدار الأخلاق يقوم على النفع. ومن ثم فالقيم الأخلاقية نسبية وليست مطلقة، أى يمكن تغيرها إذا اقتضى الأمر. وكذلك هناك من يرى أن المسألة مرهونة بحرية الإنسان المطلقة فى أن يتخّذ لنفسه ما يشاء من قرار يكون مسئولاً عنه، وليس لأحد أن يُملى عليه قراره(١).

من هنا كان السؤال : هل يمكن التوفيق بين الأصالة والمعاصرة فى هذا الشأن ؟

يرى مفكرنا أننا لو أمسكنا بالقيم الثابتة الموضوعة لنا، تعرضنا لخطر الجمود، ولوسبحنا احراراً مع تيار التغير، تعرضنا لزوال الشخصية "وانحلالها. والحل عند مفكرنا - فى التوفيق بين الثبات والتغير، فعن طريق ثنائية الإطار الثابت والمضمون المتغير ينظر مفكرنا إلى قيمنا الأخلاقية الموروثة باعتبارها بمثابة الحق الموضوعى الذى لا قبل للإنسان أن يغيره أو يحوره(٢) ، فهى "ليست من صنعنا، إنما هى هناك نشخص إليها ببصائرنا كما

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٥٦.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠.

نشخص بأبصارنا إلى الشمس والقمر، وعلينا أن نهتدى بهديها كما يهتدى الملاح بالنجم القطبى الثابت، وعلى المنحرف عن هديها تقع التبعة يوم يكون الحساب"(١) ، وهذه القيم الثابتة فيها من "السعة" ما يمكن التصرف فى "إطارها" بدرجة من الحرية تكفى للحركة مع سرعة الإيقاع فى عصرنا، والأمر هنا شبيه بتكوين ألفاظ اللغة من حروف الأبجدية، فالحروف محددة معلومة العدد، لكننا نستطيع أن نبنى منها ألفاظاً تعد بملايين الملايين إذا أردنا. فكذلك مبادئنا الخلقية أسس يمكن أن نبنى عليها ما لا حصر له من ضروب العمل، وتلك القيم الموروثة ماثلة فى أسماء الله الحسنى، فما الذى يمنع أن أكون عليمًا وبصيرًا وسميعًا بحقائق عصرى وما تتطلبه الحياة فيه(٢) .

ومن الواضح للعيان أن مفكرنا يستخدم أداة من أدوات "البنيوية" أو البنائية التى تعنى فى تعريفها المبدئى البناء أو البنية Structure الذى يقوم على اعتبار أنه مجموعة من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة يمكن أن ينشأ على منوالها عدد لا حصر له من النماذج(٣) . وإن هذا المثال الإيضاحى الذى يأتى به مفكرنا، يعطى الأهمية ليس للعناصر التى تتألف منها البنية (وهى أحرف اللغة فى المثال) بل المهم هو "العلاقات"القائمة بين العناصر، أى عمليات التأليف أو التكوين أو البناء على اعتبار أن "الكل" ليس إلا الناتج المترتب على تلك "العلاقات" أو التأليفات(٤) ، وتصبح البنية هنا ليست هى "صورة" الشئ، أو هيكله، أو "وحدته المادية"، أو "التصميم الكلى" الذى يربط أجزاءه فحسب، وإنما هى أيضاً "القانون" الذى يفسر تكوين الشئ ومعقوليته(٥).

٢- أما الموقف الثانى فهو أننا لنا وقفة إزاء الواقع المادى باعتباره حوادث متغيرة زائلة، لذلك فالعربى ينشد الخلود فيتسامى على دنيا الحوادث المتغيرة، ليأذاً بما هو ثابت

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٣٣-٣٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٧-٥٨.
(٣) د. عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه، دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٩، ص ٢.
راجع أيضاً : د. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر، د.ت..
(٤) د. زكريا ابراهيم، مشكلة البنية، ص ٣٠ .
(٥) المرجع السابق، ص ٢٩.

ودائم، سواء على مستوى الأنا بحثا عن الذات الباطنية التى تكون هويته أو بحثا عن مرفأ الحياة الآخرة.

وليست هذه النظرة هى ما يأخذ بها عصرنا الحاضر. فالكائن البشرى مجموعة ظواهر ليس وراءها "ذات" ثابتة تدوم على مرّ الزمن، وهذا نفسه ما ينطبق على الوجود كله جملة واحدة. فالكون خضم هائل من ظواهر متصلة أو منفصلة ليس وراءها شئ. مثل هذه النظرة إلى الإنسان والعالم تأتى ملحقة بالنظرة العلمية الصارمة التى تمثل خصائص العصر، لكن كيف يلتزم العربى النظرة العلمية الصارمة ليساير العصر، ويظل فى الوقت نفسه تواقا إلى غيب وراء الشهادة يحقق له الخلود ليظل محتفظاً بهذه السمة العربية ؟(١) .

- الحل - كما يقدمه مفكرنا - هو أن نعيش فى عالمين يتكاملان ولا يتعارضان(٢)، بشرط ألا نسمح لأحدهما أن يتدخل فى مجال الآخر، فى أحدهما نعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه، ولكننا بدل أن نقول : إن هذه الحياة العلمية حسبنا فى دنيانا، يجب أن نقول : إلى جانب هذه الحياة العلمية، هناك حياة أخرى فيها الأمانى وفيها المثل العليا وفيها المرفأ والملاذ، فإذا كنت فى الساعات العلمية من حياتى أحصر النظر فى الظواهر وحدها، لاستخرج قوانينها برغم تغير تلك الظواهر، ففى الساعات الوجدانية من حياتى أخلع عن نفسى عباءة العلم، وأسلم نفسى للتمنى والرجاء، وبغير هذا الفصل الحاد بين العالمين، يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفية الأصل الموروث"(٣) . وهكذا عاد مفكرنا يؤكد الثنائية القائمة على الفصل بين العقل والوجدان ومن ثم الفصل بين نوعين وطريقين فى المعرفة على نحو ما سنبين بعد قليل.

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٥٩.

(٢) إن الحل الذى يقدمه مفكرنا هنا لا يحلّ لنا إشكالية "النفس" أو "الذات" وما تؤدى إليه النظرة العلمية إلى إنكار ما بعد الموت، والثقافة العربية الإسلامية إذ تفرق بين بدن وروح، لتكون هذه التفرقة مدخلاً إلى تفرقة أعم ولعلها أهم، بين دنيا ودين، بين حياة أولى وحياة آخرة. وزكى نجيب محمود يريد أن نعيش فى عالمين؛ لكن كيف نعيش فى عالم ينكر وجود شئ إسمه روح ونفس، ثم نعيش فى عالم آخر يستمسك بهذا الوجود ؟ أليس هذا انفصامًا فى كيان الإنسان ؟ سيحل مفكرنا هذه المسألة فى كتابه "فى تحديث الثقافة العربية"، ص ٣٨.

(٣) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٦٠، وقصة عقل، ص ٢٤٣-٢٤٤.

٣- الموقف الثالث يتعلق بعلاقة العربى بالمكان، تلك العلاقة - فى نظر مفكرنا - قوامها الفعل والحركة والبطولة والسيطرة على البيئة، ومن ثم علاقته بالطبيعة تجعله ينظر إليها باعتبارها مسرحاً للفعل وللإرادة، ومن ثم عُنى المفكر العربى بالإرادة وتحليلها؛ لأنها أداة العمل والحركة، أكثر مما عنى بالعقل وتحليله لأنه رآه أداة لفاعلية ذهنية تتم لصاحبها وهو جالس على مقعده".

أما إنسان الحضارة الغربية بصفة عامة فيضيف إلى ذلك ما هو أهم وهو أن الطبيعة مجالٌ لفاعلية العقل تحليلاً وتركيباً، ولذلك فى فلسفات الغرب الحديثة نظريات للمعرفة (ابستمولوجيا) تحدد العلاقة النظرية بين الإنسان العارف والموضوعات المعروفة، على حين أننا لا نكاد نعثر فى التراث العربى الفلسفى كله على نظرية للمعرفة من هذا القبيل[1][2].

وفيما يرى زكى نجيب محمود أنه يمكن التوفيق عن طريق الجمع بين النظرتين أى بين دنيا العقل، التى هى دنيا العلوم العصية التى توغلت فى جميع جوانب الحياة أرضها وسمائها، وبين الفعل والحركة والإرادة التى يتميز بها العربى الأصيل؛ وذلك يتم "عن طريق التربية ابتداء، لتخلق النظرة التى لا تترك الفعل والحركة والإرادة سائبة كما اتفق، بل تلجمها إلجاما لتسيرها على الطريق المؤدية إلى تكوين علم وعلماء بهذا المعنى العصرى الجديد"[3] ، وتلك نقطة جديدة بالاهتمام كان قد أكد عليها من قبل د. طه حسين فى كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر" سنة ١٩٣٨.

٤- المجال الرابع والأخير يتعلق باللغة العربية التى تحمل ميراثنا فى أوعيتها، ومن الملاحظ أن زكى نجيب محمود، يجعل اللغة وعاءًا للفكر، وهذا الوعاء اللغوى هو

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٦٢-٦٣.

(٢) وهذه الفكرة قد أشار إليها من قبل فى "تجديد الفكر العربى" تحت عنوان : الإنسان العربى: كيف يواجه الطبيعة، ص ٣٦١ فما بعدها، وقد قمنا بالتعقيب عليها.
وبالطبع هذا الكلام من قبل مفكرنا - مجانب للحقيقة لأن التراث العربى الفلسفى يتحدث بصورة واضحة عن نظريات فى المعرفة وعن تحليل للعقل باعتباره أداة لفاعلية ذهنية، سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة جميعهم دون استثناء. لكن مفكرنا أراد أن يساير النظرة الغربية فى إبراز التضاد بين نظرة العربى والغربى.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٣.

الإطار الذى يمكن أن نصب فيه الفكر الجديد .. ومن هنا كان رأيه فى هذه المسألة يعتمد على ضرورة نقل وترجمة الفكر الغربى إلى اللغة العربية، لذلك يؤكد أنه "لا مناص لنا من صب نتاج عصرنا فى تلك الأوعية ليمتزج الجديد بالقديم فى إناء واحد"[١] ، فلن يحق لنا الحديث عن وجودنا فى عصرنا قبل أن نجد هذا العصر قد نطق بلسان عربى مبين[*] .

كانت تلك هى الخريطة التى رسمها مفكرنا لعملية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة .. ثم حاول بعد ذلك أن ينظر إلى واقعنا العربى الراهن ليرى إلى أى حد أصابنا التوفيق فى هذا الدمج الحضارى المطلوب، فإذا بنا لم نوفق فى المجالات الأربعة المذكورة[٢] .

ثانياً : الطريقة الإدراكية :

ترتبط الطريقة الإدراكية للعربى الجديد بما ينبغى أن تكون عليه الوقفة العربية الجديدة فى منهاجها .. ولما كانت الطريقة الإدراكية عند آبائنا العرب والمسلمين قد قامت – فيما يرى مفكرنا – على ذلك الطابع الرياضى الذى ينطلق فيه العقل من مبدأ عام ليسير فى طريق الاستدلال نازلاً من العام إلى الخاص، ليستخرج من هذا المبدأ ما يلزم عنه من قواعد للفكر والسلوك فى كافة المجالات العلمية والأدبية، أو اللغة أو التشريع أو الأخلاق ... إلخ، أراد مفكرنا أن يجمع بين الطريقة القديمة والطريقة المعاصرة، ولما كان مفكرنا يستبطن منطق الجدل الهيجلى بصورة واضحة؛ فقد جعل الإطار العام للمدركات العقلية ثلاثى الأبعاد الموضوع ونقيضه والمركب منهما :

- طائفة تحصر إدراكها فى الواقع المرئى المحسوس، وتغض النظر عما وراء الواقع.
- طائفة على النقيض تجاوز الواقع المرئى، ولا تقف عنده بل تسارع إلى ما وراءه.

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٦٦.

(*) يؤكد مفكرنا على نقل فكر الغرب عن طريق الترجمة. ومشروع الترجمة مشروع تبنته الدولة منذ أوائل القرن العشرين، فأنشأت لجنة التأليف والترجمة والنشر، وهو عنوان يؤكد العمل الشامل الذى يجمع الإبداع (التأليف)، والترجمة (نقل فكر الغير)، والنشر (نشر وإحياء التراث). وقد شارك زكى نجيب محمود فى هذا المشروع مع غيره من المفكرين والأدباء.

(٢) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٦٦-٦٧.

- طائفة ثالثة تحاول الجمع بين النظرتين، فتجعل من يومهم ساعات للواقع، وساعات أخرى لما يفرضون وجوده وراء ذلك الواقع، وهم الكثرة الغالبة فى نظر مفكرنا.

وعلى هذا النحو نفسه تختلف العصور والأمم طبقاً لما تغلبه كل أمة من حركة موجهة إلى زاوية محددة داخل إطار الهيكل العام، فهناك من تغلب عليه النظرة إلى الواقع المحسوس مثل عصرنا الراهن فى جملته، وهناك من تغلب عليه النظرة الأخرى التى تتخذ من هذا الواقع رمزاً للبحث عما وراءه. وهناك من حاول أن يوازن بين النظرتين كما حدث عندما كادت تتجاور مثالية هيجل مع وضعية أوجست كونت(١) .

ومن الملاحظ أن مفكرنا يأخذ بعلاقة "الجوار" أو "التجاور" بين الطريقتين، هذا التجاور يأتى نتيجة طبيعية للفصل الحاد بين العقل والوجدان، العام والخاص، العلم والفن، ويعتبر هذا الفصل الحاد محتوماً على الإنسان الغربى، حتمته الرؤية العلمية الغربية التى تقوم على ضرورةالتقيد بالواقع كما هو واقع، وبالظواهر كما هى ظاهرة للحواس، غير عابئة بما وراء الواقع.

ومفكرنا فى هذه المسألة نراه قد ارتضى الحل الغربى للمشكلة حين أحسّ الغرب بهذه المشكلة "فالتمس مخرجا منها بأن أقام حدا فاصلاً بين العلم من جهة والفن من جهة أخرى"(٢) . وفى مجال الفن والأدب يتحرر الإنسان من قيد الواقع الموضوعى، وكما جعلت ثقافة أوروبا وأمريكا "المعقول واللامعقول يتجاوزان ليعوض احدهما نقص الآخر"(٣) ، أراد مفكرنا - قياساً على هذا الموقف - ألا نتحرج من "أن نجاور بين معقول العلم والإيمان بالغيب فى حياة واحدة"(٤) ، وهذا ينعكس بدوره على صورة المنهج العقلى.

فإذا كانت المشكلة المنهجية تصاغ فى صورة القضية الانفصالية "إما .. أو" إما الاستدلال الاستنباطى، وإما الاستدلال الاستقرائى التجريبى، فلابد أن يكون الحل - عند مفكرنا - هو الطريق الثالث الجامع بين الضدين المتعارضين.

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٨٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٠.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر السابق، ص ٦١.

فإذا كان المنهج فى التراث العربى الإسلامى - وحتى عند العربى فى وقتنا الراهن - هو أسلوب الاستدلال الاستنباطى الذى يبدأ من مبدأ عام مسلم به، نزولاً إلى ما يترتب عليه من تفصيلات الحياة العملية، وأن المنهج فى الحضارة الغربية هو المنهج العلمى التجريبى، وبالتالى يصيغ مفكرنا حله للمشكلة فى صورة سؤال مهم وهو : "أمن الحتم أن يكون : إما الحياة كلها للعلم ومنهجه الاستقرائى، وإما الحياة كلها للانضواء تحت مبادئ مقبولة سلفاً؟ أهو مستحيل على الإنسان أن يحيا فى ساحة من قسمين، لكل منهما منهجه الذى يلائمه : فقسم للعلوم وما يتفرع عنها من صناعات؛ ويكون له منهجه القائم على تقصّى الوقائع قبل صياغة القوانين، وقسم آخر لحياة القيم الخلقية والجمالية وفيها يكون السير مهتدياً بمبادئ مسبقة"(١) .

وبالرغم أن مفكرنا يريد الجمع بين الحياتين معاً، والمنهجين معاً، إلا أنه يميز كل حياة عن الأخرى فى المجال والمنهج والهدف، فتصبح صور الاستلال العقلى ثلاث :

- صورة الاستدلال الاستنباطى ذو الطابع الرياضى.
- صورة الاستدلال الاستقرائى ذو الطابع التجريبى.
- صورة ثالثة تتجاور فيها الصورتان السابقتان ولا يمتزجان معاً، وذلك عند الشخص الواحد.

لذلك فهو يؤكد على علاقة "التجاور" أو الفصل مع الوصل، وليس المزج أو الاتصال القائم على الارتقائية المتداخلة، وهنا مازالت إشكالية العلاقة بين المتناهى واللامتناهى قائمة، تلك الإشكالية التى فرضتها الثنائية الانفصالية التى مازال يؤكد عليها مفكرنا حين يرى أن "الناس رجلان فى طريقة النظر إلى الأشياء من حولهم، وكثيراً ما تتجاور الطريقتان فى ثالث"(٢). الأولى نظرة العلماء، والثانية نظرة المتصوفة، وكثيراً ما يحدث أن يكون للرجل الواحد هاتان النظرتان معا، يستخدم كلا منهما فى مجال(٣) .

---

(١) قيم من التراث، ص ١٩.
(٢) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٨١.
(٣) المصدر السابق، ص ٨٢.

إذن فى هذه المسألة بالتحديد لا نجد عند مفكرنا توفيقاً بين رؤية غربية ورؤية عربية أصيلة، لأنه - فى الحقيقة - قد رأى أن ما يميز ثقافة أوروبا وأمريكا هو نفسه أوضح سمة تميز العربى فى ثقافته، وهو الموازنة بين النظرتين، بين "معقول" العلم "ولا معقول" الأدب والفن، بحيث يتجاور المعقول واللامعقول ليعوض أحدهما نقص الآخر[١]، كما حدث هذا التوازن بين النظرتين "حين كادت تتجاور مثالية هيجل مع وضعية أوجست كونت"[٢]. وكذلك أوضح سمة تميز العربى فى عصور قوته هى "أنه يوازن فى دقة وبراعة بين وجهى الحياة : فللواقع المحدود المحسوس مجال، ولما وراءه مجال آخر، بحيث لا يطغى أحد المجالين على الآخر - بل يتكامل المجالان فى حياة سوية متزنة"[٣].

ومازال مفكرنا يدعو بقوة إلى ضرورة الجمع بين المعقول واللامعقول، لتتحقق تعادلية العقل والوجدان، لكن يظل - حتى الآن - الجمع بينهما جمع تجاور وليس وحدة عضوية.

النموذج الرابع : "فى تحديث الثقافة العربية" سنة ١٩٨٨ :

يتفق هذا الكتاب مع الكتب السابقة فى "الغاية" أو "الهدف". غير أن مفكرنا الذى يتحرك فى إطار عام قوامه "الماضى والحاضر والمستقبل" يركز الزاوية - هذه المرة - على "الحاضر" العربى، فيبدأ من الثقافة العربية فى حاضرها ليرى أين فيها ما لابد له أن يتغير إذا أرادت الأمة العربية أن يكون لها نصيبها العادل فى مشاركة هذا العصر فيما ينجزه وفيما يعانيه ؟[٤].

وإذا نظرنا إلى أهم أفكار هذا الكتاب سنجد أنه يتفق مع كتبه السابقة فى كثير من المواقف أهمها : الدعوة الصريحة إلى التفكير العلمى، وأن يكون العلم مؤسساً على منهجه وليس على الموضوع المطروح للبحث، كما يظل مفكرنا منادياً بأن العلوم الإنسانية (علم

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٤.
(٣) المصدر السابق، ص ٨٥.
(٤) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٥.

النفس والاجتماع، والاقتصاد) لا فرق بينها وبين العلم الطبيعى من حيث منهج البحث وإن اختلفت مادتها(١) .

ويظل متمسكا بان سرّ الأسرار وعمق الأعماق بالنسبة إلى تخلفنا العلمى هو أننا حصرنا الحركة العلمية كلها عندنا حول "كتب" الأقدمين، نقرأها، ونشرحها، ونلخصها ونحفظها، فيصبح من أجاز هذه الأشياء "عالماً" بما فى كتب الأقدمين، وليس عالما بحقائق الواقع الجديد فى ميدان علمه(٢) .

وفى هذا الكتاب أيضاً دعوة صريحة إلى ضرورة التمييز بين الثابت والمتغير، وعلى أساس هذه الفكرة الجوهرية - التى أشرنا إليها من قبل - دارت محاولات التوفيق بين الاصالة والمعاصرة التى دعا فيها مفكرنا إلى المبادئ نفسها التى كان قد دعا إليها من قبل لكن - هذه المرة - على أساس مبدأ الثابت المتغير، فتلعب فكرة التغيير دوراً مهماً باعتبارها وظيفة الفلسفة والفلاسفة فى هذه المرحلة لكن على خلفية ثابتة، كما تظهر أيضا الدعوة إلى الاهتمام "باللغة"(*) ، لكن تتعرض كل من فكرة "التغيير"، واللغة إلى تحول فى الموقف. فتختلف أفكار مفكرنا اختلافاً ليس هينا من ذلك على سبيل المثال :

- مشكلة اللغة :

أكد زكى نجيب محمود على أهمية اللغة وارتباطها بالأشياء، لكن اللغة هذه المرة هى لغة القرآن الكريم ووظيفتها التغيير. فاللغة أداة يتغير بها الناس وليغير هؤلاء الناس العالم الذى حولهم. ولا تكون المعرفة معرفة إلا إذا كانت أداة تغيير، والقرآن الكريم كتاب الله لمن أسلم وآمن، أنزل للناس "ليغيروا" برسالته ما ينبغى أن يتغير من حياة الإنسان، والتغيير لا يحدث إلا إذا كانت هناك علاقة وثيقة بين آياته الكريمة من جهة وعالم النفس، وعالم الأشياء من جهة أخرى. كيف تتم العلاقة بين الطرفين ؟

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٢١٦-٢٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٥.

(*) يشير زكى نجيب محمود إلى أن اهتمامه باللغة بدأ منذ سن الرابعة من عمره حين كان مأخوذا بوقع النغم القرآنى فى مسمعيه وهو فى تلك السن الصغيرة.
راجع المصدر السابق، ص ٣٩٢-٣٩٦.

تتم إذا كنت على بعض العلم بكل من الطرفين، أفهم آيات اللـه، أعرف الأشياء من حولى، إذا تطابق الطرفان كان خيراً، وإذا لم يتطابقا عدت إلى عالم الأشياء أغير فيه ما أغيره حتى يتم التطابق(١) .

ومن الواضح أن التطابق أصبح الآن بين اللغة (وهى هنا لغة القرآن) وبين حقائق الأشياء. وذلك استناداً إلى تفسير مفكرنا للآية الكريمة التى تقول "قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ..." (الكهف : ١٠٩) فيرى أن "كلمات ربى" هى نفسها حقائق هذا الكون العظيم وكائناته(٢) فيجعل مفكرنا بهذا الربط بين آيات الله المقروءة وهى كلماته هى نفسها الحقائق، فيجعل محور "التغيير" (عند انتفاء التطابق) يتم فى عالم الأشياء، وليس فى آيات الكتاب الكريم، وهكذا تصبح العلاقة بين اللغة وحقائق العالم قائمة على ثبات وتغيير فى آن واحد، كلمات ثابتة موحى بها من عند الله ينبغى أن تتطابق مع الأشياء، وإذا لم يحدث التطابق أعود إلى عالم الأشياء أغير فيه ما أغيره حتى يتم التطابق بين الطرفين، وهنا يصبح العلم بحقائق الأشياء "بدوره وسيلة علم أوفى بمعانى آيات الكتاب الكريم"(٣) فيصبح العلم فىخدمة الدين، والدين فى خدمة الواقع.

ويرتبط بالموقف السابق موقف آخر يتفرع عنه وهو يتعلق بمشكلة اللغة : هل "هى تتغير بتغير الأمزجة عند الأجيال المتعاقبة ؟ أم هى حقيقة تستند إلى طبائع الأشياء الثابتة؟(٤) والسؤال يعنى هل فرضت اللغة على الإنسان من خارجه، أو كان هو الذى اصطنعها لنفسه، ثم ما مدى وجوب الثبات فى اللغة، وإلى أى حد يجوز للأجيال المتعاقبة أن تغير فيها ؟(٥) .

وهنا تظهر بوضوح فكرة الثابت المتغير لتلعب دوراً مهماً فى موقف مفكرنا من اللغة فيما يتعلق بجواب السؤال السابق، فأصبح مفكرنا يجمع بين النظرة "التوقيفية" للغة،

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٢٣.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٤.
(٤) المصدر السابق، ص ٤٠٥.
(٥) المصدر السابق، ص ٤٠٧.

والنظرة "الاتفاقية" فى آن معاً، فينظر إلى اللغة باعتبارها "توقيف" من الله، كرم الله تعالى بها الإنسان حين "علم آدم الأسماء كلها"، فأصبح يرى مفكرنا أن أخص خصائص الإنسان أنه "حيوان رامز"(١) أى أنه مفطور على هذه القدرة الرمزية.

"وعندئذ لا تكون اللغة اتفاقاً بين الناس كما يشاؤون"(٢) فحسب أى أن مفردات اللغة تتغير تغيراً بطيئاً مع اختلاف الأوضاع الحضارية، غير أن الثبات والدوام يكونا مقصورين على طرائق التركيب، طبقاً لما تجيزه قواعد اللغة وقوانينها، وليس كما يرى الناس. فيجعل مفكرنا روح اللغة فى طرائق التركيب وليس فى المفردات من حيث هى كذلك(٣) . وبذلك يجمع بين التوقيف والاتفاق. بعدما كان يأخذ بالاتفاق فحسب.

كما يرتبط الموقف السابق بسؤال أهم - يتعلق بنظرية المعنى - وهو إلى أى شئ ترمز اللغة ؟ فى الواقع إن مفكرنا يقدم جواباً واضحاً وصريحاً يعتمد على التمييز بين اللغة العلمية، واللغة التعبيرية (لغة الشعر والأدب والحياة الجارية) وهو يجعل اللغة العلمية محددة المعنى فى دقة بالغة قد يستعاض عنها بالرمز الفنى الاصطلاحى عند العلماء مثل مصطلح H_2O = يد٢أ التى تعنى الماء، غير أن اللغة التعبيرية تعنى "العبور بالسر الإنسانى من الخفاء إلى العلن"(٤) . فهى تظل محملة بشحنتها الشعورية.

فبالرغم أنه يميز بين صورتين صورة التفكير العلمى، وصورة ثانية هى مجال الأدب - شعراً ونثراً، وصورة ثالثة تتداخل فيها الصورتان وذلك فى أحاديث الناس الجارية وفى كتاباتهم غير المتخصصة(٥) ، وهذا الموقف ليس جديداً، لكن بالرغم من هذا التمييز، وبالرغم من الدعوة الصريحة - فى مرحلة الوضعية المنطقية - وما بعدها إلى استخدام اللغة العلمية فى حديثنا عن الواقع وذلك عن طريق التمرس على التحليل العلمى للحقائق، إلا إنه يصرح بأن اللغة كائن عجيب و "أعجب ما فيها هو أنها تستعصى على التحليل الكامل

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٤٠١.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٠٤.
(٣) المصدر السابق، ص ٤٠٦.
(٤) المصدر السابق، ص ٤١٧.
(٥) المصدر السابق، ص ٤٠٧.

الشامل، لأننا إذا ما حاولنا مثل ذلك التحليل، تحللت أنسجة اللغة بين أصابعنا وفقدت الصفة التى من أجلها كانت لغة"[١] والنص يؤكد تحول مفكرنا فى موقفه من التحليل، والمثال الذى أتى به يؤكد التحول فى الموقف عند تحليله للألفاظ، فيرى أن الأمر "يشبه أن تعبر خندقاً على ألواح رقيقة من الخشب، فأنت تعبر سالماً إذا خطوت على الألواح الخشبية فى خفة ... وأما إذا ركبت رأسك، وأصررت على أن تختبر طبيعة الألواح الخشبية الرقيقة على حقيقتها؛ فأخذت تقفز عليها بجميع ثقلك، فلا عبرت أنت الخندق، ولا بقيت الألواح"[٢] لقد كان مفكرنا قد ذكر هذا المثال من قبل وهو رأى للشاعر الفرنسي بول فاليرى الذى كان "قد شبّه اللفظة وهى تؤدى معناها داخل عبارة تضمها مع غيرها، بلوح من الخشب الرقيق، وضع على خندق ليعبر عليه العابرون، فلا بأس إذا جرى عليه العابر خفيفاً سريعاً، أما إذا وقف العابر عليه ليختبر قوته، وراح يقفز بكل ثقله فإن اللوح الخشبى لا يلبث أن ينكسر تحت قدميه"[٣] كانت هذه نصيحة الشاعر الفرنسى بول فاليرى، غير أن مفكرنا لم يأخذ بهذا النصح من قبل عندما وقف عند كلمة "حضارة" وأصرّ، – فى ذلك الوقت – ألا يمر حقافاً سراعاً بل أصرّ أن يقفز عليها حتى تتهشم لنرى أجزاءها جليّة أمام أبصارنا[٤] ، لكنه تحول عن هذا الرأى واستجاب للنصح فى كتابه "فى تحديث الثقافة العربية" على نحو ما اشرنا. لأن الاكتفاء بالتحليل فحسب لن يؤدى إلى الهدف المطلوب فضلاً عن عدم إمكانية التحليل الكامل الشامل.

وهذا التحول يرتبط بموقف زكى نجيب محمود نفسه الذى لم يعدّ ينظر إلى الفلسفة باعتبارها "تحليلاً" فحسب، بل أصبح يرى أن الفلسفة نسقية بنائية تهدف إقامة "تصور كامل وشامل"[٥] وربما اضطر مفكرنا من خلال ممارساته العملية إلى تبنى هذا الرأى عندما اصطدمت الممارسات المنهجية بالموضوع الذى يبحثه مفكرنا، ولما كان الموضوع قد انحصر فى إشكالية الجمع بين الأصالة والمعاصرة، وكان هذا الجمع نفسه قد تم عند

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٤٢٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٢٣-٤٢٤.
(٣) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٩٣-١٩٤.
(٤) المصدر السابق، ص ١٩٤.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٣٢.

أسلافنا من قبل، وأراد مفكرنا أن يفسر هذا الجمع تفسيراً علمياً فرأى أن للثقافة العربية وقفتها الخاصة التى جاءت نتيجة مستخلصة من موقعها ومن طبيعة إقليمها، تلك الوقفة الخاصة هى التوفيق بين الثقافتين الشرقية والغربية بالمعنى الذى مكنّها أن تستخدم وسيلتى الإدراك العقلى والصوفى، كما مكنتها تلك الوقفة الخاصة أن تضفر الوسيلتين فى جديلة واحدة، بحيث أصبح كل عربى ذا رؤية يكون بها صوفياً آنا، وعقلياً آنا آخر(١) ، لذلك يرى مفكرنا أنه "لولا أن معدة العربى قادرة على هضم الناتج الصوفى، وقادرة فى الوقت نفسه على هضم الناتج العقلى لما استطاع العرب – وهم فى مجدهم – أن ينقلوا عن الهند تصوفها، وعن اليونان فلسفتهم وعلومهم، ليمزجوا هذه الحصيلة كلها، مضافة إلى ما عندهم من دين وشعر"(٢) .

وأهم ما أراده مفكرنا من تأكيد جوهر الثقافة العربية النابع من طبيعتها المميزة هو إقامة "تصور كامل وشامل"(٣) – على تلك الخاصة الفريدة التى تميزت بها الثقافة العربية – لما يجب أن تكون عليه الثقافة العربية فى عصرنا هذا(*) .

وأول ما رآه من تصور – طبقاً لمبدأ "المحاكاة" – هو أننا نستطيع أن نفعل اليوم، ما فعله أسلافنا حين جمعوا ما عند الشعوب التى إلى يمينهم، والتى إلى يسارهم(٤) .

وبالطبع حين يضع مفكرنا خاصية معينة ويجعلها بمثابة المبدأ الذى يقيم عليه "تصورا كاملاً وشاملاً"(٥) ، يوحى بأن الفلسفة بنائية وليست تحليلية فحسب. ومفكرنا يصرح بأن العمل الفلسفى بنائى، عند حديثه عن "الطابع الفلسفى فى منهجه وفى هدفه"، فيجعل هدفه تعقب المفاهيم ذات الأهمية الخاصة فى حياة الناس فى عصر معين، ويرى أنه

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٢٣٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٣١.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٣٢.
(*) كان زكى نجيب محمود قد وضع هذا "التصور" من قبل فى كتابه الصغير "الشرق الفنان" سنة ١٩٦٠، وكان هذا الكتاب بمثابة خطة سير مصغرة لما أشبعه تفصيلاً على مدى ثلاثين عاماً.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٣٢.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

رغم تباين المفاهيم من عصر إلى عصر، فإن هذا التباين لا يتنافى مع أن تكون هنالك معان كبرى شغلت الإنسان منذ كان إنساناً، وستظل تشغله ما بقى إنساناً، ومنها أفكار "كفكرة الخلق، وفكرة المصير بعد الموت"(١) ، ويتساءل زكى نجيب محمود - متحدثاً عن نفسه بصيغة الغائب - "فماذا يصنع صاحب فكر يميل بطبعه نحو نهج التفكير الفلسفى، سوى أن يلتقط ما يلفت نظره من المفاهيم الشائعة بين جمهور الناس، فيحللها ويوصلها ... ليصبَّ الضوء شيئاً فشيئاً على ما تعنيه الفكرة التى يتناولها بالتشريح"(٢) .

وبالطبع لم يكن مفكرنا - فى مرحلة الوضعية المنطقية - يجعل من عمل الفيلسوف تشريح مثل هذه الأفكار الكبرى كفكرة الخلق، وفكرة المصير بعد الموت، إذ هى مما ينتمى إلى عالم الغيبيات، وهو ما يتعارض مع مبدأ الوضعية المنطقية فى المعرفة، والأهم من ذلك أن مفكرنا لم يعدّ يقصر مهمة الفلسفة على التحليل أو التشريح فحسب بل على البناء أيضاً: إذ يقول صراحة بأن "مثل هذا التشريح للمعانى بغية توضيحها، لا يجئ مع كبار الفلاسفة مُجزءاً، وإنما هو يستهدف آخر الأمر إقامة بناء فكرى كامل وشامل، يصور جسم الحياة كما هى قائمة، ويبين فى الوقت نفسه، ماذا على الناس أن يصنعوه بتلك الحياة لتكمل بعد نقص"(٣) .

ولعمرى إن هذا النصّ يكفينا لنؤكد به مدى التحول فى التفكير الفلسفى عند مفكرنا؛ التحول فى المبدأ الذى تستند إليه المعرفة؛ فلم يعد المعول على ما تأتينا به الحواس فحسب، بل هناك مفاهيم كبرى - لا تنتمى إلى المدركات الحسية - يقف عندها المفكر الفلسفى، كما أنه لم يعدّ عمل الفلسفة هو التحليل فحسب بل هدفها "إقامة بناء فكرى كامل وشامل"، وبالطبع يلزم عن ذلك أن تجمع الفلسفة البنائية بين الواقع والمأمول، الواقع والمثال، الوصف والمعيار.

ويشير مفكرنا إلى مبدأ منهجى آخر هو أنه : لا يعيب الفيلسوف، أو من سار على طريق التفكير الفلسفى، أو من كان صاحب منهج فلسفى أن "يستعين بما قد يكون بعض

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٩٠.
(٢) المصدر السابق، ص ١٩٠-١٩١.
(٣) المصدر السابق، ص ١٩٠-١٩١.

فلاسفة الغرب قالوه فى طرائق تحليل الأفكار"(١) . ومفكرنا هنا يدعو إلى مبدأ كان قد دعا إليه الفلاسفة العرب من قبل من الكندى حتى ابن رشد(٢) ، وهو الأخذ الثقافى عن الشعوب الأخرى، وهو أمر لا ضير فيه، بل "إنه لخير كل الخير، يضيف إلى إحدى الثقافات، دون أن يمس جوهرها الأصيل"(٣) .

ومن هنا كانت دعوته إلى هذا "المبدأ" الذى ينبغى أن يكون ماثلاً أمام صناع الثقافة فى أمتنا : أمام أصحاب الفكر الفلسفى، والأدباء وأهل الفن، وهو "ضرورة الأخذ والعطاء بين الثقافات غربيها وشرقيها على السواء، دون أن نخشى فى سبيل ذلك طغيانا على هويتنا الوطنية والقومية معاً"(٤) .

ويجعل مفكرنا من هذا المبدأ الهادى نقطة انطلاق نحو رسم الصورة المثلى، التى توصلنا إلى الغاية المنشودة، ويؤكد على ضرورة السبق المنطقى للتصور العقلى، على تحقيق الفكرة عملياً، فبناة الصرح الثقافى فى بلادنا "لن تتيسر لهم هداية السير على جادة الطريق. إلا إذا تمثل فى وجدانهم صورة لما يريدون تحقيقه بما يبدعونه"(٥) .

وبالطبع لا يجعل مفكرنا "وضع التصور أو المثال" منفصلا عن الواقع، بل لابد أن يكون نابعاً من الواقع، لكن - فضلاً عن هذا الواقع - كانت هناك دعوة إلى الوعى بالتاريخ، - وهو أمر لم يدخل ضمن اهتمام الوضعية المنطقية - لقد جعل مفكرنا أهمية كبرى لهذا الوعى التاريخى لتكتمل حلقات السلسلة ولتتحقق المعرفة على حقيقتها فى مجالاته المختلفة. لذلك يرى "إنه لا فكر، ولا فن، ولا أدب، مما يستحق أن يسمى باسمه إلا إذا كان المفكر، أو الفنان، أو الأديب على وعى بتاريخ المجال الذى يبدع فيه، وعلى وعى كذلك بنبض الحياة من حوله، فعندئذ يأتى الناتج جديداً، ولكنه يأتى كذلك حاملاً من سمات قومه ما يميزه عن قرينه فى أمة أخرى، فالفكرة الجديدة لا تكون أبداً إلا تطويراً لفكرة ...

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٩٢.
(٢) راجع : فاطمة إسماعيل : منهج البحث عند الكندى، ص ١٥٣.
(٣) فى تحديث الثقافة العربية، ص ١٩٢.
(٤) المصدر السابق، ص ١٩٣.
(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وهكذا يتحقق الوجود لما يصح أن يسمى بفكر عربى ... لأنه مرحلة من تاريخ معين من جهة، ولأنه مرحلة جديدة فى ذلك التاريخ، من جهة أخرى"(١) .

والنص السابق يشير إلى مبدأ سقراطى على درجة كبيرة من الأهمية وهو "أن الفكرة الجديدة لا تكون أبداً إلا تطويراً لفكرة" وهذا يعنى أن الفكر لا يبدأ من صفر الجهل المطلق، ويعنى أيضاً أن فى الفكرة يجتمع الماضى والحاضر والمستقبل، ما كان وما هو كائن وما ينبغى أن يكون.

وهكذا يجمع مفكرنا بين الواقع والوعى بالتاريخ، والوعى بالتغيير وبالتطور والنمو. هذا هو ما أدى به إلى الجمع بين الثابت والمتغير، والعكس صحيح أيضاً. فيرى أن الثقافة الصحيحة تجئ وفى أصلابها ما هو "ثابت" يمثل الدوافع التى تدفع حامليها على تقبل التغيير، كلما ضاقت أثوابهم الحضارية على أبدانهم، وفى الثقافة الصحيحة مرونة تتكيف بها كلما تغيرت من حولها ظروف الحياة(٢) .

ويجعل مفكرنا محور "التغيير" يدور على تلك البوصلة التى تحدد الاتجاه داخل الهيكل العام المؤلف من السماء والأرض وبينهما الإنسان. مما يستعدى وقفة عند هيكل البناء. لأن هيكل البناء الثقافى العام يجده مفكرنا - هذه المرة - بوضوح فى آيات قرآنية من كتاب الله الكريم، ليؤكد - ما أشرنا إليه من قبل - العلاقة بين كلمات الله وعالم الأشياء وضرورة فهم آيات الله ومعرفة الأشياء من حولنا ليتطابق الطرفان، وإذا لم يحدث التطابق نعود إلى عالم الأشياء نغير فيه ما نغيره حتى يتم التطابق : لذلك بدأ مفكرنا هذه المرة من القرآن لينطلق إلى قراءة التاريخ والواقع معاً.

هيكل البناء :

لما كانت فكرة "الإطار" الواحد، أو "البنية" الواحدة التى تمثل هيكل البناء للشئ هى فكرة عصرية فقد استبطنها مفكرنا وأخذ يبحث عنها فى مصادر مختلفة فبحث عن "هيكل" للبناء الثقافي كما يتمناه للوطن العربى بعامة ولمصر بخاصة، حتى وقع على هذا الهيكل فى

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٢٤٤-٢٤٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٨٥.

لمحة حدسية موحية شاءها له رب العالمين، أو كما يقول زكى نجيب محمود : "شاء لى الله رب العالمين، ولسبب لا أدريه ولا أتبينه شاء لى أن يجرى لسانى بقول الله فى كتابه الكريم: ﴿.. والسماء وما بناها، والأرض وما طحاها، ونفس وما سواها، فالهمها فجورها وتقواها ﴾ (الشمس : ٥-٨). فما أنا إلا أن نقرت ظهر المكتب بأصبعى، هامساً فى فرحة الظافر : "هذا هو البناء الثقافى الكامل وهيكله"، ثم انتقلت بعد ذلك إلى تحليل وتفصيل"[١] .

وهكذا يجد مفكرنا هيكل البناء فى آيات من القرآن الكريم، ليجعل هذا الهيكل معياراً ومقياساً يقيس به المثل الأعلى للإنسان السوى عبر العصور المختلفة، فيستعرض على ضوئه الأنماط الثقافية التى عاشها الإنسان هنا وهناك، فى أرجاء الأرض أو فى مختلف الحضارات مثل :الفرعونية القديمة، والعربية فى عصر المأمون، والحياة فى أوربا إبان عصورها الوسطى، من القرن الخامس إلى الخامس عشر، والحياة الثقافية فى عصرنا، وفى ثقافتنا العربية فى زماننا الحديث والمعاصر من السبعينيات والثمانينيات وصولاً إلى الفترة الأخيرة، وتقويم ذلك كله فى ضوء الهيكل البنائى المكون من السماء وما ترمز له من ديانات بعقائدها وتشريعاتها وأخلاقياتها، والأرض وما تتعلق به ويتعلق بها من ظواهر الكون، التى هى موضوعات للعلم وميادين للعمل، وبين هذين القطبين يعيش الإنسان فيه بدن من طينة الأرض، وفيه روح هى بمثابة همزة الوصل بينه وبين السماء وما تعنيه، وهنا يتحدث مفكرنا (صراحة) عن الروح باعتبارها همزة الوصل بين المتناهى واللامتناهى، وعلى أعمدة هذا الهيكل وقوائمه وجد مفكرنا ثلاث صور للإنسان فى حياته الثقافية طبقاً للتقسيم الهيجلى الأثير لديه : ضربان من التطرف، يقعان بين (إما ... أو) وضرب ثالث يجمع بينهما.

- فإما أن يستغرق الإنسان طاقة حياته متعلقاً بالسماء مهملاً شئون الأرض. وإما أن يتعلق بالأرض التى هى دنياه علماً وعملاً. فالصورة الأولى "روحانية"، والصورة الثانية "مادية"، أما الصورة الثالثة فهى صورة يتوازن فيها الإنسان بين طرفى السماء والأرض،

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٧٧.

فهو عابد لله وهو فى مجال دينه، وهو أيضاً عابد لله وهو فى دنيا العلم والعمل فوق هذه الأرض(١) .

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن هو : لماذا فرح مفكرنا فرحة الظافر بهذا الهيكل البنائى الذى وجده، مع أنه قد أشار إلى الهيكل البنائى نفسه من قبل ؟(٢) فيما أعتقد إنه الاختلاف فى المصدر، فمرة يصل لهذا البناء عن طريق التحليل العقلى للفكرة التى يستبطنها، وهذه المرة يجد المصدر دينيا، فالبناء هو نفسه يمكن أن نستدل له من خلال الآيات القرآنية، كما يتضح أن هناك تحولاً فى رأى مفكرنا يتعلق بالعلاقة بين حياة العقل وحياة الوجدان، ففى الهيكل البنائى السابق ذى المصدر العقلى رغم أن مفكرنا رأى أن أوضح سمة تميز العربى هو أنه يوازن فى دقة وبراعة بين وجهى الحياة، الواقع وما وراء الواقع، العقل والوجدان، إلا أنه ظل محافظاً على الانفصال بينهما، ليجعل لهذا مجالاً ولذاك مجالاً آخر(٣) ، فيجعل لكل مجال لحظة معينة يعيشها الإنسان، لحظة مع الواقع ولحظة أخرى مع ما وراء الواقع متابعاً فى ذلك الفكر الغربى، غير أن حالة الانفصال بين اللحظتين لا يعرفها المسلم، لذلك عندما وجد هذا الهيكل البنائى نفسه فى آيات القرآن الكريم، وجد أنه لا مفر أمام المسلم من الجمع بين اللحظتين فى آن معاً.

وعلى ذلك نجد عند مفكرنا موقفين : موقف أول يقوم على الفصل بين حياة العقل وحياة الوجدان، حياة للواقع وحياة لما وراء الواقع، فيرى - متأثراً بالثقافة الغربية - أن "لكل من الحالتين فى حياة الإنسان لحظتها، فهو ساعة أن يكون عالماً فى معمله أمام المخابير، أو فى مكتبته وبين يديه المراجع، وساعة أن يكون مباشراً لتصريف من تصاريف حياته العملية، فعندئذ تكون السيادة المطلقة لما تراه العين وما تسمعه الأذن وما

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٧٨.

(٢) إن مقال هيكل البناء فى تحديث الثقافة العربية، نشر طبعة أولى، سنة ١٩٨٨، وقد أشار إلى الهيكل نفسه من قبل فى كتابه ثقافتنا فى مواجهة العصر، مقال "الواقع وما وراء الواقع"، والطبعة الأولى للكتاب سنة ١٩٧٦، أى قبل اثنى عشرة عاماً ؟! وهناك مقال يحمل أيضاً عنوان "هيكل البناء" فى كتاب أفكار ومواقف يذكر فيه الفكرة نفسها، ص ٣٣٩. ط أولى، سنة ١٩٨٣.

(٣) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٨٥.

تحسه الأيدى من الأمر الواقع ... ولكن ليس ذلك كل شئ فى حياة الإنسان، لأن له لحظة أخرى يعيشها إلى جانب اللخظة التى يكون فيها عالماً أو عاملاً، وتلك اللحظة الثانية إذا ما حانت، انفتحت أمامه الأبواب المغلقة والنوافذ، فلا "واقع" هنا يسجنه بين جدرانه، ولا مكان هنا يقيده، ولا زمان يحدده، فهو إذا أقام الصلاة ووقف فى حرمها المقدس أمام مولاه جل وعلا، كان فى حالة من الشهود تخرجه من القيود والسدود، إنه فى لا مكان وفى لا زمان، إنه كائن عابد، فهو عندئذ لا هو عالم، ولا عامل"(١) .

وبرغم أن مفكرنا يجمع بين عالم الواقع وما وراء الواقع إلا أنه يظّل محافظا على الانفصال بين لحظتى الإدراك والشعور، العقل والوجدان، فهذه لحظة وتلك لحظة أخرى .. وبالتالى تظل العقبة الماثلة أمام كل فلسفة ثنائية قائمة، وإن كان مفكرنا قد حاول ألا يتجاهل منطقة التداخل بينهما فوجد الحلّ فى الوجدان ممثلاً فى "العبادة" الدينية، ومعها حالة النشوة الفنية بكل أنواعها، حين جعلها بمثابة خروج للإنسان من عالم الواقع المحدود، ودخول عالم آخر تسوده قوانين أخرى غير القوانين السائدة فى دنيا الأشياء والحوادث(٢) ، غير أن الفصل بين لحظة الشعور ولحظة العلم والعمل هى الصخرة التى حطمت معنى التداخل نفسه، لأنه لا يمكن أن تقتصر علاقة التداخل بين العالم المتناهى واللامتناهى على الوجدان أو على قوة الخيال فحسب، ولو قلنا إن مجال العبادة هو أحد المجالات التى تحقق الوصل بين العالم المتناهى واللامتناهى، فلنأخذ المثال نفسه الذى أتى به مفكرنا وهو "الصلاة" لنرى هل بالفعل إذا أقام الإنسان الصلاة كما يقول مفكرنا : "كان فى حالة من الشهود تخرجه من القيود والسدود، إنه فى لا مكان وفى لا زمان، إنه كائن عابد، فهو عندئذ لا هو عالم ولا عامل"(٣) .

من جانبى أقول : إذا نظرنا إلى حقيقة الصلاة وشروطها سنجد أنها تتضمن الجمع بين ثلاث جوانب، الجانب الإيمانى الوجدانى الذى ينم عن الإرادة الحرة المسئولة والرغبة الشعورية مجسدة فى معنى الإيمان ذاته، والجانب "الإدراكى" الذى يقوم على الوعى بما

(١) أفكار ومواقف، ص ١٠٤.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٥.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠٤.

يؤمن به الانسان وما يقصده من غايات وأهداف فى الدنيا والآخرة، من هنا كان "العقل مناط التكليف" شرطاً أساسياً للإيمان وللعبادة بصفة عامة، وهو ما يؤكده الحديث "رفع القلم عن ثلاث : النائم حتى يستيقظ، والمجنون حتى يفيق، والصبى حتى يحتلم"، والجانب الثالث، هو الجانب "العملى" المحدد فى النطاق الضيق بالأداء والفعل فى حركات عملية جسدية هى القيام والقعود والسجود، وفى النطاق الأوسع بانعكاس ذلك على سلوكيات الفرد فى المجتمع، وجميعها مرتبطة بالوعى الإدراكى نفسه لما يؤمن به المسلم من آيات القرآن الكريم، والآيات القرآنية نفسها تتضمن رسالة إلى الإنسان بالنظر فى الكائنات والمخلوقات والعمل فى إطار التشريع، هذا فضلاً عن أن جانب الطهارة نفسه السابق على الصلاة يتضمن طهارة البدن وطهارة الروح معاً، كما تتطلب الصلاة أيضاً الوعى بالزمان لأن الصلاة مواقيت محددة بأوقات زمنية معينة، كما ترتبط بالمكان محدداً بقبلة الصلاة نفسها، ثم الصلاة فى جماعة، أى مع جموع المجتمع وما يرتبط بهذا الموقف من أبعاد اجتماعية، وما يرتبط أيضاً بأبعاد تشمل ميادين الحياة كلها حين يكون مغزى الجماعة هو التجمع والاجتماع لمناقشة أحوال المسلمين الدنيوية ... إلخ.

إذن لحظة الوجدان نفسها هى لحظة واحدة مركبة من "الإدراك"، و "الشعور"، و "السلوك" العملى؛ لذلك لا ينبغى النظر إليها على أنها قيم ثلاث منفصلة كما يشير مفكرنا[1]، بل ينبغى النظر إليها جميعاً على أنها قيمة واحدة مركبة يتم الجمع فيها بين المادى والعقلى والروحى والاجتماعى والجمالى فى وحدة واحدة، فلا صلاة بدون طهارة، ولا جهود روحية بدون جهود مادية واجتماعية تصاحبها، فالوضوء والحركات ومعرفة الاتجاهات والمواقيت واجتماع المسلمين فى الصلاة كلها أمور تؤكد الوحدة بين العقل والوجدان فى الإسلام، هذه الوحدة التى تنطبق فيها الخصائص المميزة للإسلام على كل شعيرة من شعائره فى الزكاة والصوم والحج. وهى التى انبثقت من شخصية رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم؛ حيث تم الامتزاج بين العالم الجوانى وعالم الواقع، بين التنسك وبين العقل،

---

(١) من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط ٤ سنة ١٩٩٣، ص ١٢٣.

التأمل والنشاط، فبدأ الإسلام صوفياً وأخذ يتطور حتى أصبح دولة، وهذا يعنى أن الدين تقبّل عالم الواقع وامتزج فيه وأصبح إسلاماً(١) .

وعلى ذلك يمكن أن يكون الإنسان عابداً عالماً عاملاً فى آن معاً وفى موقف واحد، سواء فى الصلاة أو فى المعمل، وعلى ذلك لا نستطيع أن نوافق مفكرنا فى قوله : "إذا كانت اللحظة لحظة حياة للوجدان ... وجب على العقل وحاشيته أن يتنحى، وعلى الواقع المادى أن يذوب، لأن المجال وقتئذ لا هو مجال للعقل، ولا هو مقيد بحدود الواقع"(٢) ، وكما رأينا فى الصلاة لا يمكن للعقل وحاشيته أن يتنحى، كيف والعقل مناط التكليف ؟! والقرآن لغة تخاطب العقل، واللغة (طبقاً لمنطق مفكرنا) ظاهرة واقعية طبيعية تخضع للتحليل والتأويل والتفسير مثلها مثل الوقائع الطبيعية، بصرف النظر عن مصدرها، وقوله تعالى : لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون، تأكيد على الوعى والإدراك والعلم بالقول، والقول صوت، ورمز دال يشير إلى مدلول فى دنيا الواقع ... إلخ. وقد أشار مفكرنا إلى أن كلمات ربى هى حقائق الأشياء.

لذلك ترجح الباحثة أن اللحظة الحدسية لا تأتى بغتة، إنما تأتى دائماً بعد ضروب من الكدّ والكدح والجهد والمعاناة والصبر والأناة فى سبيل البحث، ولو لم يكن مفكرنا قد حاول البحث فى هذا الأمر بحثا عقليا منذ أمد بعيد، لما قفزت إلى ذهنه هذه الآيات القرآنية قفزاً أقرب إلى النور الذى يقذفه الله فى القلب، على حد قول الإمام الغزالى.

كما أن الموقف الذى يستند فيه زكى نجيب محمود فى تحديث الثقافة العربية حين يبدأ من بداية قرآنية تؤكد الهيكل البنائى الذى يدعو إليه هو موقف، يُذكّرنا بابن رشد حين دعا إلى وجوب النظر العقلى بأمر الدين ومن داخل الدين نفسه ورأى أن الخروج عن هذا الوجوب هو مخالفة لأمر من أوامر الشرع(٣) ، وما نريد التأكيد عليه الآن هو أن مفكرنا

---

(١) على عزت بيجوفتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، الناشر : مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات بألمانيا، طباعة وتوزيع دار النشر للجامعات، مصر، طبعة ثانية، ١٩٩٧، ص ٢٧٩-٢٩٣-٣٠٥.

(٢) أفكار ومواقف، ص ١٠٦.

(٣) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة، دار المعارف، ص ٢٢ فما بعدها.

عاد وقال برأى آخر (قد يبدو أنه يتشابه مع موقفه الانفصالى السابق، غير أنه يختلف عنه بعض الشئ) فيرى أن الإنسان المتزن هو الذى يعرف "كيف يجمع فى نفسه على التقوى سماءً وأرضا فى وقت واحد، بمعنى أن يجمع فى ثقافته ديناً وعلماً وعملاً، بأقدار تجعل الأركان الثلاثة عمداً تحمل معاً سقفاً واحداً، وإذا كان اتزان النفس يكمل للإنسان بهذا الجمع المتعاون، نتج عن ذلك أن يكون الاكتفاء بجانب واحد دون الجانبين الآخرين، أو بجانبين دون الثالث، موقفاً منقوص البناء معرضاً للانهيار"(١) .

وما يهمنا هنا أن الصورة التى يتوازن فيها الإنسان بين طرفى السماء والأرض هى التى يكون فيها الإنسان "عابداً لله وهو فى مجال دينه، وهو أيضاً عابد لله وهو فى دنيا العلم والعمل فوق هذه الأرض"(٢) .

وهنا يختلف الموقف الموحد عن الموقف الانفصالى السابق. فلم يكن مفكرنا يقول بأن الإنسان يكون عابداً لله فى دنيا العلم والعمل، بل كان يرى أن "الإيمان" شئ والعلوم الطبيعية والرياضة وميادينها وقوانينها شئ آخر، فقد يكون أعلم علماء الأرض مؤمناً وقد لا يكون عارفاً بصانع العالم أو جاهلاً به؟(٣) .

ولم يكن مفكرنا يقول بالدمج بين السماء والأرض، فأصبح يقول أن الذى ينقصنا هو هذا "الدمج"، لكن كيف يتصور مفكرنا إمكانية تحقيق هذا الدمج ؟ يرى مفكرنا : "أن ننظر إلى السماء وإلى الأرض معاً، نظرتنا إلى العقيدة من جهة والجهاد فى سبيلها من جهة أخرى، ويكون هذا الدمج بين الطرفين هو ا لمضمون الإنسانى الذى يتمثل فى كل فرد من أفراد الشعب، شريطة أن يتسع بنا أفق النظر حين ننظر إلى الجهاد المطلوب بحيث يكون العلم بكل فروعه بحثا وتطبيقاً فريضة من العقيدة تتطلب "الجهاد فى سبيلها، وكذلك قل عن دنيا العمل بكل جوانبها ... كلها فروض تفرضها العقيدة ... ويتوازى مع العقيدة والجهاد

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٧٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٧٨.
(٣) تجديد الفكر العربى، ص ١٣٣.

فى سبيلها بالعلم وبالعمل نشاط إبداعى فى عالم الفن والأدب ليحمل فى طيه انعكاسات ما تموج به نفس المواطن العربى من هذا كله"(١) .

وهكذا تتضح لنا الرؤية الرشدية حين يجعل مفكرنا العلم بكل فروعه والفن والأدب كلها ميادين للجهاد تفرضها العقيدة الدينية، وأصبحت العلاقة متبادلة بين السماء والأرض بحيث تجمعهما مصلحة واحدة، والتطرف هو الظن بأن هناك تنافراً بينهما بحيث إذا رجحت كفة السماء خفت كفة الأرض وإذا علا شأن الأرض وشواغلها انخفضت حتماً شؤون السماء كأنما الطرفان نقيضان لا يجتمعان معاً فى نجاح واحد(٢) .

وهكذا أصبح الهدف الواحد هو الذى يجمع السماء والأرض، أى الدين والعلم معاً، ولأول مرة يعلن زكى نجيب محمود – صراحة – بأن رجل الدين ورجل العلم كليهما خاطئ فى ظنونه : رجل الدين فى غيرته على الدين من نجاح العلم، ورجل العلم فى حرصه على أن يسلّم البحث العلمي من سرعة التصديق فى نتائج معينة قبل استيفاء البحث، فيحرص على الفارق المنهجى بين حالة الايمان الدينى، وحالة البحوث العلمية خشية الخلط بينهما، وهكذا يعلن مفكرنا صراحة أن الفريقين كليهما خاطئ فى ظنونه(٣) .

فالغيرة على الدين من نجاح العلم يُعدّ تطرفاً فى الدين، والاقتصار على الطريقة العلمية خشية الخلط المنهجى بين طريقة العلم وطريقة الإيمان يُعدّ تطرفاً فى العلم. والفريقان كلاهما خاطئ "لأن لكل منهما جانباً يدير حوله اهتمامه، لكن الجانبين معا يصنعان إنساناً واحداً ويصنعان كونا واحدًا ويؤمنان بإله واحد"(٤) ، وكيف يكون ذلك فى نظر مفكرنا ؟.

يكون عن طريق التفرقة بين "الفعل" و "المفعول". وسر الخلاف بين رجل الدين والعالم، أن العالم ينسب "الفعل" لطبائع الأشياء، ورجل الدين يفضل أن ينسب ذلك "الفعل" إلى فاعل هو الخالق جلا وعلا الذى جعل للأشياء تلك الطبائع، وهنا لا يرى مفكرنا أى

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٨١.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٨٤–٨٥.
(٤) المصدر السابق، ص ٨٥.

تناقض بين رجل العلم ورجل الدين، فالأول عُنى "بالمفعول" أى بالظاهرة المرئية، ورجل الدين اتجه بنظره إلى "الفعل" وفاعله(١) . فأية "ظاهرة" كالمطر، أو الزرع أو الريح أو المرض، أو ما شئت، إنما هى "مفعول" تدركه حواسنا ويخضع للبحث العلمى وقوانين العلم، لكنه نتج عن "فعل" خاف لا تدركه الأبصار فتؤمن به البصائر والقلوب(٢) . ومفكرنا بهذا الموقف يدافع عن وجهة نظر للنظام كان قد رفضها من قبل وهى خاصة بالحدود الفاصلة بين ما هو من قدرة الإنسان، وما هو من قدرة الله(٣) ، كما أنه يجمع بين وجهتى نظر الغزالى وابن رشد فى مسألة السببية(٤) ، وأصبح لا يرى تعارضاً الآن بين النظرتين بل كلاهما يكمل الآخر، كما يتحدث عن "فعل" خاف عن الأبصار، تؤمن به القلوب.

وهكذا لم تعد الوقفة الثالثة التى تتوازن فيها الجوانب جميعها تتأسس على ثنائية انفصالية بين السماء والأرض أو الغيب والشهادة، أو الآخرة والأولى، بل تكاد تكون وحدة واحدة ذات طرفين، أو كما يقول زكى نجيب محمود : "الوقفة الثالثة لا تفهم أيا هذه الثنائيات إلا على أن كل واحدة منها هى حقيقة ذات طرفين ويستحيل على الإنسان أن يحيا أحد الطرفين إلا وهو موصول بالطرف الآخر فلا آخرة إلا وهى مسبوقة بالأولى، ولا ظواهر يضعها العلم موضوع بحث إلا ووراءها غيب شاء لها أن تظهر كما ظهرت ... وبهذا المقياس المكتمل الناضج المتمثل فى الوقفة الثالثة يكون حكمنا على حياتنا الثقافية"(٥).

وهكذا يأخذ مفكرنا بالطريق الثالث القائم على "الوصل" بعد "الفصل"، وأصبح يرفض الجمع بين الموروث والوافد جمعا يقوم على علاقة التجاور المكانى، دون أن يندمج الجانبان معاً فى نسيج واحد، كمن يضفر الخيطين فى حبل واحد. فنراه يعيب على حياتنا الثقافية الراهنة ذلك الجمع القائم على "التجاور" فى الجامعات، وفى ميادين الإعلام والثقافة، وفى

---

(١) راجع : فى تحديث الثقافة العربية، ص ٨٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٦.
(٣) راجع : المعقول واللامعقول ... ص ١٣٦-١٣٧.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٤١.
(٥) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٨٧.

دنيا الأدب والفن وفى حياة الجمهور(١) . ورأى أن هذا الجمع القائم على التجاور بين الموروث والوافد يعتبر ازدواجية ثقافية مريضة فى معظم بلدان العالم الثالث(٢) ، ونتج عن رفض علاقة "التجاور" رفض الإصرار على الفصل بين طريقتى الإدراك، الطريقة العلمية(٣) والطريقة الإيمانية، ليحاول التوحيد بين الطرفين أو سد الفجوة بين الطرفين(٤) لينطلق من ذلك إلى "التكاملية" باعتبارها أبرز تحول فى فكر زكى نجيب محمود، حيث أصبح يرى الاختلافات التى ربما قادت إلى صراعات فى الأفكار والمواقف ما هى إلا زوايا مختلفة للموقف الواحد ينبغى النظر إليها بعين الانصاف على أنها تتكامل فيما بينها.

دعو للتكاملية :

تعتبر الدعوة إلى التكاملية هى الخطوة الأخيرة من خطوات التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود، وهى دعوة ساعدت على قيامها عدة عوامل أهمها – فى رأى الباحثة – ما يلى :

١- العامل العقلى المتعلق بهيمنة استراتيجية منطق الجدل عند هيجل على التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود، فبعد صراع الأضداد بين الثقافتين لابد أن تنتهى عملية الصراع إلى نوع من المصالحة بين الأطراف المتنازعة، واصبح الخروج من قرنى الإحراج يتم بعملية "توفيق" استند فيها مفكرنا إلى حتمية القول "بالتكاملية" اعتماداً على التفرقة بين الموضوع وبين الآراء أو المذاهب التى تختلف حول الموضوع، فإذا بمفكرنا يرى أن الأطراف المتنازعة هى فى حقيقتها متكاملة لا متعارضة؛ فيقول "الحقيقة هى أننا واجدون فى معظم الحالات، أن الآراء أوالمذاهب، التى حسبناها متعارضة متضاربة، إنما هى آراء متكاملة، بمعنى أن كل رأى أو مذهب منها يتناول – فى حقيقة أمره – جانبا من الموضوع المطروح، غير الجوانب التى تتناولها الآراء أو المذاهب الأخرى، وأنه من

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ١٥٠-١٥٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٥٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٨٤.
(٤) المصدر السابق، ص ١٠٦.

مجموع الآراء أو المذاهب، يتألف موضوعنا ذاك من شتى نواحيه، وأن الخير كل الخير للمتلقى أن يجمع فى نفسه جميع تلك الآراء أو المذاهب، ليصبح أكمل إلماما بالموضوع الذى هو مدار البحث والنظر والاعتقاد"(١) .

٢- أما العامل الثانى : فهو يتعلق بالرغبة النفسية التى اقتضتها عقيدة التوحيد؛ فلقد أحس زكى نجيب محمود إحساساً بأن إيمانه بوحدانية الله تقتضى أن يكون العالم الذى خلقه موحداً كذلك على وجه من الوجوه، وأن يتجلى الخالق حتى بالنسبة إلى أعمال البشر الإبداعية(٢) ، فكانت الرغبة فى توحيد المتفرقات عند زكى نجيب محمود، والرغبة الأخرى فى إيثار الثبات على التغير مستمدة من العقيدة التى جعلت رسالتها "التوحيد" وركنا أساسياً من بنيانها "اليوم الآخر" من شأنها أن تميل بالمؤمن بها نحو إيثار الوحدة التى تجمع الأجزاء فى كيان متصل على التجزؤ الذى يفتت الواحد فى كثرة(٣) ، من هنا جاء المبدأ الأساسى والجوهرى الذى تأسست عليه دعوته للأصالة والمعاصرة، وهو مبدأ "الثابت المتغير"؛ جاء انعكاساً للحرص الشديد على توحيد المتفرقات، أو إيثار الوحدة التى تضم الكثرة فى إطار واحد.

بدأ ينظر زكى نجيب محمود بمنظار التكاملية إلى كافة الميادين وعلى كافة المستويات، على مستوى الفرد الواحد، والشعب الواحد، والأمة الواحدة، والتاريخ الإنسانى العام، وعلى مستوى المذاهب الفلسفية الغربية المعاصرة، وعلى مستوى الديانات الثلاث الكبرى وهكذا بدأت فكرة "التكاملية" عند زكى نجيب محمود تحقق نفسها فى مجالات كثيرة كما يلى :-

١- التكاملية على مستوى التاريخ الإنسانى العام :

اقتضت النظرة الموحدة عند مفكرنا أن يبحث عن الرباط الأساسى الذى يوحد الفكر الانسانى عبر تاريخه الممتد، فإذا بهذا الرباط هو رباط "العقلانية"، فلم يعد مفكرنا ينظر إلى

---

(١) رؤية إسلامية، ص ٧٠-٧١.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٢-٤٤.
(٣) حصاد السنين، ص ٣٩٧، وفى تحديث الثقافة العربية، ص ٤٧٨.

"العقلانية" نظرة أحادية حاسمة رافضة لكل ما عداها من صور العقلانية القديمة أو الجديدة – كما كان يفعل في مرحلة الوضعية المنطقية – بل أصبح ينظر إلى "العقلانية" بعين الإنصاف من خلال المنظور التاريخي الذى يجعل "للعقلانية" سيرة وتاريخاً كما أن للإنسان – فرداً أو جماعة – سيرة وتاريخاً، لكن مفكرنا يجعل من كل مرحلة من مراحل سير العقلانية انتقالاً من الأدنى إلى الأعلى من حيث المعنى والمدلول، لا من حيث المبدأ ذاته، لأنه أخذ ينظر إلى العقلانية من منظور يجمع الثبات والتغير معاً، فيصبح الاحتكام إلى العقل ومقاييسه مبدءاً ثابتاً راسخاً، عند الأمم جميعها فى كل زمان ومكان؛ لكنه يتبدى فى صور تختلف باختلاف العصور، واختلاف المجالات، ويجعل من تلك المجالات المختلفة (مجال السياسة، أو الحرب، أو التشريع، أو العلوم الطبيعية ... إلخ). تطبيقات مختلفة لمبدأ واحد، هو أن يكون الحكم للمنطق العقلى دون سواه، فالعقلانية يراها مفكرنا ماثلة فىكل حضارة مهما اختلف لونها(١) ليتحقق بذلك ثبات المبدأ وتغير مضمونه أو مجاله.

لذلك ذهب مفكرنا إلى اعتبار أن "العقل" وطريقته فى التفكير العلمى – الذى لم يعد حكراً على هذا العصر وحضارته – هو جزء من الفطرة البشرية، بل أقوى أجزاء تلك الفطرة دلالة على ما يتميز به الإنسان دون سائر الأجناس والأنواع الحية، والعقل وطريقته فى التفكير لا يشترطان موضوعاً بذاته، ليتحقق لهما الوجود الفعلى، والعصور المتوالية بما ظهر فيها من حضارات وثقافات لم تخلُ قط من ميادين معينة يتناول فيها الإنسان العاقل موضوعاتها بمنطق العقل أي بالعلم، وهو ما قام به مهندس العمارة المصرى القديم حين شيد ما شيده من هياكل ومقابر وغيرها، فقد أقام بناءات هندسية تقوم على العلم بأدق معنى له، واليونانى الذى ردّ ظواهر الوجود إلى عللها الأولى كان ينظر بمنطق العقل، والعالم العربى لم يستخدم غير أداة العقل ومنطقه وهو يقيم علوم اللغة، والفقه والرياضة والفلك والكيمياء وغيرها، وعصرنا يستكمل تلك السوابق كلها على طول التاريخ البشرى ليأتى بطريقة متميزة فى إعمال فكره العلمى، وهى طريقة استخدامه للأجهزة ابتغاء مزيد من الدقة(٢) .

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٩٦.
(٢) قارن : حصاد السنين، ص ١٤٠-١٤١.

٢- التكاملية فى مجال الفكر الفلسفى :

بدأ مفكرنا ينظر إلى الاتجاهات الفلسفية الغربية المعاصرة (المادية الجدلية والبراجماتية والفلسفة التحليلية والظاهراتية) فى أوروبا وأمريكا الشمالية من خلال منظار التكاملية، ففى لحظة نضج سأل نفسه "أهى اتجاهات متعارضة حقاً ؟ أم هى فى حقيقة أمرها اتجاهات متكاملة، بمعنى أن النظرة الصائبة صواباً كاملاً، هى تلك التى تجمع تلك الاتجاهات كلها فى رقعة واحدة"(١) ، وأن التعارض بينها هو تعارض وهمى يعود إلى اختلاف زوايا النظر، والأمر شبيه بجماعة من الناس، وقفوا جميعاً ينظرون معاً إلى منظر واحد، لكن كلاً منهم أخذ ينظر إليه من زاويته الخاصة(٢) وحكاية جماعة العميان والفيل معروفة(٣) ، فالذين تفرقت بهم المذاهب والأحزاب هم فى الحقيقة - كما يرى مفكرنا - على وهم بان ثمة خلافاً فى الرأى بينهم، ولكن النظرة الكاشفة عند مفكرنا رأت أن ما اختلفوا فيه هو الصورة "اللغوية" التى اختارها كل منهم ليصف بها رؤيته، أو أن كلا منهم وقعت عينه على ناحية واحدة من نواحى الموضوع المختلف عليه، وبذلك تصبح حقيقة الأمر هى أن تُجمع زوايا النظر بعضها إلى بعض فإذا بحاصل جمعها هو الحقيقة المنشودة، وعلى هذا الأساس بدأ زكى نجيب محمود يُراجع حقيقة المذاهب الفلسفية المعاصرة التى تستوعب عصرنا؛ واقترح كمحاولة لترسيم حدود الموقف التكاملى لهذه المذاهب استخدام خطوط عريضة شارحة للموقف اعتمد فيها على فكرة "العلل الأربع" عند أرسطو، رأى فى تلك الفكرة سبيلاً لتعليل أى شئ نريد تعليله وصولاً إلى صورة متكاملة تجمع فى طيها عناصر الموقف، تلك العناصر التى تقابل الأسئلة الأربعة المتعلقة بالعلة المادية، والصورية، والفاعلة والغائية(*) ، ليخرج بأن المذاهب الفلسفية المعاصرة كلها

---

(١) قيم من التراث، ص ٣٣٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٨.
(٣) حصاد السنين، ص ١٦٨.
(*) لقد ذهب مفكرنا من قبل إلى أن الفكر العلمى المعاصر اسقط من حسابه سؤالين : السؤال عن العلة الفاعلة والعلة الغائية : ما الذى أحدث ... ؟ وإلى أى غاية ... ؟، وبالتالى ما يقصد بالعلة الفاعلة هنا هو الإنسان، والغاية التى يقصدها من صناعاته، وليس المقصود بالعلة الفاعلة أو العلة الغائية معناهما فى الفكر التقليدى القديم، بل المقصود فاعلية الإنسان وغاياته على هذه الأرض، لأن موضوع الفكر الفلسفى المعاصر هو الإنسان على هذه =

مجتمعة كأنها جماعة وقفت تسأل الأسئلة الأرسطية الأربعة، لكنها سألت تلك الأسئلة من سائلين متفرقين، فالشخص الواحد لم يسأل الأسئلة الأربعة كلها، بل اكتفى كل فريق، أو كل مذهب بسؤال، لينتهى مفكرنا إلى أنه من الإنصاف لنا أن ننظر إلى الوقفات الأربع باعتبارها مكملة إحداها لبقيتها ما دامت كل منها تقنع بجانب واحد وتترك الثلاثة الجوانب الأخرى لسواها(١) .

وهكذا نظر مفكرنا إلى المذاهب الأربعة على أنها تتكامل فى مجموعها، وكل مذهب منها يختار ركناً من أركان أربعة لمربع واحد، والمربع الواحد يرمز به إلى "الإنسان"، فالموضوع الواحد الذى تلاقت عليه المذاهب المعاصرة هو الإنسان على هذه الأرض؛ من هو ؟ وكيف ينبغى له أن يكون؟.

فالفكر فى شمال غرب أوربا يرى أن إنسان العصر هو من يبنى حياته على العلم، والأمريكى يرى أنه من يقيم على ذلك العلم صناعة، وأهل القارة الأوربية يجعلون الأولوية لحياة الإنسان قبل أن يجعلوها لعلمه ولصناعته، إلا أن الجانب الغربى من أوربا ركز اهتمامه على الإنسان فرداً، بينما ركز الجانب الشرقى اهتمامه على الإنسان فى مجتمعه(٢).

ومفكرنا يؤكد بصراحته المعهودة أنه ظل كما يقول "لسنوات طوال مخطئا بين مخطئين، لأننى كنت بدورى أتعصب لتيار فلسفى معين، على ظن منى بأن الأخذ به يقتضى رفض التيارات الأخرى، لكننى اليوم – مع إيمانى بأولوية فلسفة التحليل على ما

--- الأرض، ولم يتطرق إلى البحث التقليدى عن "أسباب" الظواهر، ولا عن غاياتها، هذا البحث الذى ينتهى بما كانوا يسمونه "بالعلة الأولى" أو السبب الأول. فالنظرة العلمية استغنت عن الأسباب فى تسلسلها، وقنعت بالصيغ الرياضية التى تؤلف مجموعة القوانين العلمية، فقد انحصرت فى "الطبيعة" ذاتها، كيف تتفاعل عناصرها ؟ وعلى أى القوانين تسير ؟ وطرحت من حسابها سؤالين كان لهما فيما مضى كل الخطر : ما الذى أحدث ؟ وإلى أى غاية ؟ .
(راجع : ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٢٣).

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٤٠-٤١.
(٢) حصاد السنين، ص ١٧٣.

عداها من فلسفات عصرنا – أؤمن كذلك بأن الأمر بين هذه الاتجاهات الفلسفية إنما هو أمر تكامل فى نهاية الشوط، وليس هو أمر تعارض أو تناقض"(١) .

وفى هذه المرحلة كتب مفكرنا مقالاً يحمل عنواناً يصلح أن نجعله شعاراً للتكاملية وهو : "مدينة الفكر كثيرة الأبواب"(٢) . وهو رأى قد وصل إليه بعد خبرة السنين الطويلة لذلك يقول : "إن حياتى قد علمتنى أن مدينة الفكر كثيرة الأبواب، بمعنى أن الموضوع الواحد يمكن للفكر أن يتناوله من عدة جهات، دون أن تجئ الأحكام على الجوانب المختلفة مناقضاً بعضها لبعض بل هى قد تكون متكاملة يقوى بعضها البعض"(٣) .

٣- فى مجال النقد الأدبى :

امتدت الدعوة للتكاملية عند زكى نجيب محمود لتشمل أيضاً مذاهب النقد الأدبى جميعها، ليجعلها أيضا زوايا أربع للنظر تختلف فيما بينها، غير أن كل زاوية تجئ إضافة للاتجاهات الأخرى، فاختيار الناقد الأدبى لزاوية معينة لا يعنى إلغاء الزوايا الأخرى، بل هو يتركها لسواه إذا شاءوا، فهناك زاوية تعتمد على الكشف عن شخصية الأديب أو الفنان الذى أنتج العمل الفنى أو الأدبى، وزاوية أخرى تهتم بالكشف عن حقيقة الحياة الاجتماعية، فيكون الأدب والفن فى خدمة علم الاجتماع، وزاوية ثالثة يدرس فيها الناقد القطعة الأدبية أو الفنية المنقودة ليستشف وراءها شيئاً هو أن يتفرس فى حقيقة نفسه هو، ليعرفها عن طريق الانطباعات التى تركتها فيه القطعة المنقودة.

والزاوية الرابعة التى قد يختارها الناقد ينصب فيها الجهد النقدى على دراسة "الشكل" (الفورم) الذى بفضله أصبحت القطعة المعروضة أدباً أو فناً، وبالطبع بعد أن كان مفكرنا ينتمى إلى الاتجاه الرابع باعتباره أنه هو الزاوية التى تخدم الأدب من حيث هو أدب، والفن

---

(١) هموم المثقفين، ص ٤٦.
(٢) قيم من التراث، ص ٣٣٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٤٤.

من حيث هو فن(١) ، أصبح يرى فى مرحلة التكاملية أننا بحاجة إليها جميعاً، لأنه كلما ازدادت الجوانب التى أنظر منها إلى المنتج الأدبى ازددت لها فهما وتقديراً(٢) .

٤- فى مجال فلسفة الأخلاق :

بالطبع تتعدد الاتجاهات فى مجال فلسفة الأخلاق ما بين الأخلاق النسبية القائمة على المنفعة، وما بين الواجب المفروض سواء تحقق النفع أو لم يتحقق. وبعد أن كان يفرق مفكرنا بالفعل بين المذاهب المتعددة فى فلسفة الأخلاق، أصبح يرى أن "البشرية كلها، تكاد تجمع – وعلى امتداد تاريخها – على الفعل الذى يكون فضيلة، والفعل الذى يكون رذيلة، وينحصر موضع الاختلاف فى عملية التحليل على المستوى النظرى فقط. وإجماع الانسانية كلها بجميع شعوبها وفى جميع عصورها على ما هو فضيلة وما هو رذيلة لا ينفى – فى نظر مفكرنا – أن يتصدى مفكرون للبحث عن ينابيع القيم الأخلاقية أين وكيف، وفى عملية البحث تختلف السبل بالباحثين اختلاف تكامل(٣) .

٥- فى مجال فلسفة السياسة :

يختزل مفكرنا الاتجاهات الفكرية فى مجال فلسفة السياسية إلى تيارين مختلفين يقومان على المبدأ المضمر فى مجال السياسة وهو تحديد العلاقة بين المجتمع المعين وأفراده، فالتيار الأول يجعل الحرية للأفراد ودور الدولة هو التنسيق بين الحريات الفردية ليحصل كل فرد على حقه من الحرية، والتيار الآخر يرى أن المحور هو البناء الاجتماعى وليس أفراده، فالحر هو المجتمع، وحرية الفرد معناها أن يعيش فى مجتمع حر. وبالطبع يطرح مفكرنا سؤال التكاملية حين يقول : أليست حقيقة الأمر هى أن بين الفكرتين تداخلاً، إذا لم يكن بينهما تكامل تام ؟ ويوضح مفكرنا كيفّ يكون التكامل بين الاتجاهين(٤) على أساس علاقة التداخل وليس على أساس علاقة الانفصال الحاد كما كان الأمر من قبل عنده.

---

(١) قيم من التراث، ص ٣٣٨-٣٤١. وحصاد السنين، ص ٣٣٨.
(٢) رؤية إسلامية، ص ٧٤-٧٥، أيضاً : فى حياتنا العقلية، ص ١٦٧، وحصاد السنين، ص٣٣٩.
(٣) راجع : رؤية إسلامية، ص ٧٥-٧٦.
(٤) راجع : المصدر السابق، ص ٧٧-٧٨. أيضاً : فى حياتنا العقلية، ص ١٦٥-١٦٦.

٦- التكاملية فى مجال الفكر الدينى :

بداية يرى مفكرنا أننا إذا أخذنا الديانات الثلاث الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام)، سنجد رغم وجود اختلافات، وأقسام ومذاهب ضخمتها أوهام التعصب، إلا أننا إذا أخذناها على حقيقتها، وجدنا أوجه الشبه أشد قوة من أوجه الاختلاف، وحسبنا أنها تنتمى جميعاً إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام الذى آمن بالله الواحد، فجاءت الديانات الثلاث مؤمنة بالله الواحد على اختلاف بينها فى التعبير.

وينتقل مفكرنا إلى الفكر الإسلامى وأقسامه وفروعه وجماعاته ليرى أن ظلال الاختلافات بين التفريعات كلها قد ضخمها الوهم الذى نبت - أساساً - فى تربة وطنية أو قومية ضيقة الأفق، حتى أصبح يرى أن أوسع الفجوات التى توجد بين أهل السنة من جهة والشيعة من جهة أخرى ما هى إلا زاوية ضيقة للغاية يربطها رباط الهدف الواحد وهو إيجاد حل تطمئن له القلوب لما عساه يشكل على الناس بعد موت النبى صلى الله عليه وسلم فكان الحل عند الشيعة هو : لابد من إمام معصوم بوحى من الله. والرأى عند أهل السنة يعود إلى وجود من تنطبق عليه الشروط التى يشترطونها لمن تحق له الإجابة عما يشكل على المسلمين فى أمر دينهم، وهكذا ضاقت زاوية الفرقة بين الشعبتين - فيما يرى مفكرنا - ومثل هذا يمكن أن يقال فيما بين المذاهب الإسلامية من فروق. وكذلك بين المذاهب الأربعة الكبرى داخل جماعة السنة التى يرجح مفكرنا أن يكون اختلافها راجعاً لعوامل البيئة المحلية فى كل حالة، مضافاً إليها مؤثرات التاريخ فى كل قطر اختلفت ظروفه عن الظروف فى سائر الأقطار، لكن هذه الاختلافات كلها والتقسيمات كلها احتفظت وراءها بأساس واحد مشترك، يكون به المسلم مسلماً، وهو الايمان بالوحى القرآنى على محمد - عليه الصلاة والسلام - وأن هذا الأساس المشترك، لهو من الضخامة بحيث يكفل للمسلمين جميعاً وحدة تغرق فى ظلها كل ضروب التفرع والتشعب والانقسام(١) .

---

(١) رؤية إسلامية، ص ٧٩-٨٠.

والدعوة إلى التكاملية تعتبر تحولاً صريحاً فى منطق التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود، لأن الذى يدعو إلى التعددية أو الكثرة فى الكون، ليس كمن يدعو إلى "واحدية الكثرة" وترابطها برباط واحد يجمعها.

وإمعانا فى الدعوة إلى "واحدية الكثرة" فى الاتجاهات، يوحد مفكرنا بين الاتجاهين الرئيسيين لمشكلة "واحدية الكثرة" نفسها. حين حاول الفلاسفة إيجاد "الرباط" الذى يربط كثرة الأجزاء والعناصر فى كيان واحد انقسموا إلى اتجاهين : الاتجاه الأول يرجع إلى أصحاب الفكر الفلسفى القديم الذى يرد "واحدية الكثرة" إلى افتراض كائن خفى مختبئ وراء الظواهر البادية، يطلق عليه الفلاسفة اسم "الجوهر"، والاتجاه الثانى : يرفض وجود كائن غيبى وراء الظواهر،بل يرد الواحدية التى تجعل من الأجزاء الكثيرة شيئا واحداً إلى شبكة العلاقات التى تربط تلك الأجزاء بعضها ببعض(١) .

المهم أن الرأى عند مفكرنا أصبح يرد الاتجاهين معاً إلى نقطة لقاء واحدة هى وحدة الهدف التى هى البحث عن "وحدة تضم الأشتات" سواء كان تفسير واحدية الشئ الواحد يعود إلى فكرة الجوهر أو إلى فكرة العلاقات، فالهدف واحد، والإنسان عند مفكرنا مجبر على هذه "الوحدة" التى تضم الأشتات من عدة نواحى : من **الناحية العملية** التى تقتضى التعامل مع الأشياء على أنها وحدات بصرف النظر عما تحتويه تلك الوحدات من أجزاء تدخل فى تركيبها، وكذلك من **الناحية النفسية** : لا يستطيع الفرد النظر إلى نفسه بكل ما فيها من ألوف الخبرات والتجارب إلا على أنها نفس واحدة، ثم يخلع الفرد واحدية نفسه على سائر الأشياء وعلى الكون كله، ومن **الوجهة المنطقية** : لا نستطيع التحدث إلى سوانا بجملة واحدة إلا بعد صياغة كلماتها على نحو يوهم بواحدية الأشياء، ورغم أن كل جملة هى توحيد لما هو مكون من أجزاء كثيرة، إلا أن الإنسان لو وقف يحلل كل وحدة إلى أجزائها قبل أن ينطق بها لما نطق بجملة واحدة، وكذلك من **الوجهة الأخلاقية** : لا يتاح لنا أن نحاسب الناس على أعمالهم إلا إذا فرضنا فى كل فرد منهم واحدية تجعل إنسان اليوم هو نفسه إنسان الأمس. ومن **الوجهة الجمالية** : محال أن ينشأ فى الأثر الفنى جمال ما لم

---

(١) فى حياتنا العقلية، ص ٧٧-٧٨.

نلتمس فى أجزائه وحدة تجعل منه كياناً واحداً .. ومن **الوجهة السياسية** : لا يستقيم أمر إلا إذا سلكت مجموعة من الأفراد فى أمة واحدة ... والأمة الواحدة التى هى مجموع أفراد تعود فتصبح عضواً واحداً فى وحدة سياسية أعم وأشمل وهلم جرا(١) .

وهكذا جاءت الدعوة للتكاملية إنعكاساً للمنطق الذى ينادى "بواحدية الكثرة" فى وحدة واحدة، لكن يأتى تركيز مفكرنا - وهو بصدد معالجة موضوع التخلف الحضارى - على نوع واحد مهم من أنواع الوحدة وهو "وحدة التفكير" الموجه نحو الهدف المقصود، وهو أميز ما يميز الإنسان، "فالانسان كائن عضوى هادف، يوجه نشاطه الحيوى نحو غايات بعينها، تصبح هى الخيوط الرابطة لأوجه النشاط على اختلافها"(٢) وعلى ذلك يرى مفكرنا أن وحدة التفكير هى فى وحدة الهدف، وذلك يصدق بالنسبة للفرد الواحد كما يصدق بالنسبة للأمة الواحدة، وعلى العصر الواحد من عصور التاريخ.

ووجهة نظر مفكرنا هذه تنسجم مع رؤيته للفلسفة باعتبارها حلولاً لمشكلات تواجه العصر بحيث تستدعى تركيز الانتباه على تلك المشكلات التى تتطلب من القادرين حلاً، هذا الموقف الذى جعل من الانتباه المركز على مسألة من المسائل هدفاً لوحدة التفكير التى هى وحدة الإنسان أو الكيان العضوى الواحد، هذا الموقف جعل مفكرنا يرى أن التغير يتم فى موضوع العلم (= موضوع الانتباه) وما يرتبط به من تغير فى المنهج. فالأقدمون صرفوا انتباهم إلى العلم الرياضى فأنتجوا هندسة إقليدس ومنطق أرسطو، والمحدثون أولوا العلم الطبيعى عنايتهم حتى كشفوا عن الذرة "والفرق بين الحالتين هو فى موضوع الاهتمام لا فى درجة القدرة الفكرية، وموضوع الاهتمام هو بمثابة الهدف الواحد فى العصر الواحد، وتركيز الانتباه فيه هو بمثابة التفكير الموحد الذى يُكسب العصر لونه وطابعه ومناخه العام"(٣) .

وينتهى مفكرنا إلى سلسلة من الحقائق يترتب بعضها على بعض وهى :

١- كل فرد فى هذا الوجود هو كثرة فى وحدة.

---

(١) فى حياتنا العقلية، ص ٧٧-٧٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٠، وقيم من التراث، ص ٣٣١.
(٣) فى حياتنا العقلية، ص ٨٣.

٢- يترتب على ذلك أن الرباط الذى يربط الكثرة فى وحدة واحدة هو تركيز الكائن الواحد اهتمامه وانتباهه فى هدف واحد.

٣- وعن الحقيقة الثانية تتفرع نتيجة وهى أن الطابع المميز لأى كيان قائم بذاته هو الهدف الذى يصب عليه اهتمامه وانتباهه، يصدق هذا على الأفراد، وعلى الأمم، وعلى عصور التاريخ(١) .

ويطبق مفكرنا هذا الفهم على ما نردده بألسنتنا وبقلوبنا عن عقيدة وإيمان من أن الوحدة العربيةصورتها وحدة الهدف، ووحدة الهدف هى وحدة التفكير، ووحدة التفكير هى فى أن يتجه كل الانتباه وكل الاهتمام إلى المشكلات المشتركة ... التى نجعلها مدار الفكر والعمل، ونجعل حلها هدفنا الأخير(٢) .

وهذه الرؤية التى يتبناها مفكرنا هى رؤية تنظر للفلسفة باعتبارها فلسفة عملية، وأن الإنسان "فعل"، أو فكر مقترن بالعزيمة والإرادة التى هى بداية تنفيذ وتحريك وتغيير لما يتطلب التغيير(٣) حسب ما يحقق أهدافنا.

لقد اقتضى الموقف التكاملى - الذى دعا إليه مفكرنا - الجمع بين المذاهب الفلسفية المعاصرة، ومن ثم الجمع بين المناهج أيضاً فى معالجة مشكلات الواقع؛ فاقتضى الأمر أن يكون واقعياً فى مرحلة رصد المشكلات الحية التى تتطلب حلولاً، ويكون مثاليا فى مرحلة تحديد اتجاه السير، وعمليا تجريبيا فى مرحلة معالجة المشكلات(٤) ، ليحقق بذلك مهمة الفلسفة - كما يراها - التى تنبع من مشكلات المجتمع، كما يحقق مهمة الفيلسوف التى أصبحت تتوزع على مراحل تبدأ برصد المشكلات، وتحديد اتجاه السير نحو حلها ومعالجتها، بوضع الخطة الفعالة ومعالجة المواقف الجزئية التى تنشأ أثناء تنفيذ تلك الخطة، وهنا يظهر حوار الفكر والواقع.

---

(١) فى حياتنا العقلية، ص ٨٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٥-٨٦.
(٣) المصدر السابق، ص ١٨٥-١٨٦.
(٤) المصدر السابق، ص ١٩١-١٩٢.

٧- تكاملية الدين والعقل :

على أساس أن الإنسان "كائن عضوى هادف"(١) ، ووحدة الهدف تستتبع بالضرورة وحدة التفكير، يمكن أن نجد عند مفكرنا وحدة بين الدين والعقل، أو تكاملية صريحة وواضحة بينهما، وذلك لأن مفكرنا قد ردّ الأهداف الإنسانية إلى مجموعة "القيم" الدينية الماثلة فى أسماء الله الحسنى(٢) ، وجعل الفاعلية العقلية فى دقة التصوير لما "يجب" أن يتخذ من وسائل لتحقيق تلك الأهداف المنشودة(٣) ، وبذلك يجد الرباط الجامع بين العقل والوجدان، العلم والدين، الوصف والمعيار، العقل والإرادة، الماضى والحاضر والمستقبل ... إلخ. وهكذا لم يعد هناك مقابلة زائفة بين الثنائيات : "إما عقل أو عاطفة"، "إما علم أو دين"، "إما استقراء أو استنباط"، "إما فكر أو واقع"، "إما مثالية أوتجريبية"، "إما شعوب مادية أو شعوب روحانية"، "إما شرق أو غرب". فلم يعد الأمر من قبيل "التضاد" بل أصبح من قبيل "التكامل"(٤) .

وهكذا بعد أن كان مفكرنا يدعو إلى قاعدة منهجية لها أهميتها فىمنهج التفكير العلمى وهى "أن من يدرك الاختلاف بين الأشياء أصدق ممن لا يدركها ويرى الأشياء متشابهة"(٥) أصبح ينتهى إلى رأى كان يعيبه على الفلسفة المثالية حين ترى أن كل الأشياء التى تبدو مختلفة هى فى الحقيقة متشابهة، وأن ما بينها من اختلاف إن هو إلا نتيجة نجمت عن إدراكنا لها بالحواس، ولو أدركناها بالعقل لرأينا كيف تندمج فى عالم واحد متشابه(٦) . وهكذا كان دعاء مفكرنا تعبيراً عن التكاملية فى قوله : "اللهم هب لنا حكمة نرى فى نورها أين تلتقى اختلافات الرأى والرؤية، قبل أن نرى أين تختلف"(٧) .

---

(١) فى حياتنا العقلية، ص ٨٠.
(٢) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٥٧-٥٨.
(٣) المصدر السابق، ص ١٩٨.
(٤) رؤية إسلامية، ص ٧٢.
(٥) المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ٢٣١.
(٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٧) رؤية إسلامية، ص ٨٠.

ومما هو جدير بالذكر هنا أن مفكرنا قد اعتبر تكامل الرؤية فى وحدة عضوية خصيصة من خصائص المؤمنين الموحدين" الذين آمنوا إيماناً بصيراً فهم الذين يوحدون الأطراف التى تبدو متباعدة متنافرة؛ وإذا هى توحدت أمامهم، ظهر معناها(١) وكأن مفكرنا يلجأ إلى "البصيرة" وليس البصر فحسب، والنص يوضح صراحة كيف ترتبط أو تتأسس نظرية المعنى على التوحيد الإيمانى، والإدراك بالبصيرة. بل يعزو مفكرنا علل العصر ومواضع قصوره، إلى تفسخ فى "وحدة" الإنسان فرداً ومجتمعاً، بحيث لم يعد الفرد الواحد متكامل الرؤية، لأنه لم يعد قادراً على جمع المختلفات فى كيان واحد. ولماذا لم يعد إنسان العصر "قادراً" على "جمع" المختلفات فى كيان واحد ؟ لأن الذى يستطيع الوصول إلى أعماق هذه الفكرة – فى نظر مفكرنا – هو "مفكر إسلامى بنيت عقيدته الدينية أساساً على مبدأ التوحيد"(٢) .

لذلك يعترف مفكرنا بما أسماه "بالخطأ الفكرى العجيب" الذى وقف به عند الجزء دون وضع هذا الجزء فى الحقيقة المطلقة كلها(٣) وحين أراد تبرير تحوله من القول بالكثرة والتعددية فى الكون، وهو الموقف الذى تابع فيه حركة التحليل الفلسفى المعاصر وعلى رأسها برتراندرسل، فإنه أسند هذا التحول إلى عقيدة "التوحيد" فيعبر عن ذلك بقوله : "إن كاتب هذه السطور يذكر جيداً ذلك العهد من أعوام حياته، الذى أحسّ فيه بالحيرة الفكرية التى جاهد ما استطاع ليجد لها مخرجاً يحلها، فربما لم يجد برتراندرسل بين عقائده الأولية ما يبعث فيه القلق، وأما هذا الكاتب فعقيدته الدينية "توحيد" الخالق سبحانه وتعالى، فيتعذر عليه أن يتصور إيماناً بالتوحيد الإلهى، لا ينتهى بالمؤمن إلى رؤية توحد له الكون، وتوحد له كيانه البشرى، وتوحد له كثيراً جداً مما قد تراه العين متكثراً(٤) .

وهكذا انتهى مفكرنا إلى القول بأن الكون كله وحدة واحدة برغم كثرة عناصره وظواهره.

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٤٧٨.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) عربى بين ثقافتين، ص ٢٦٠.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٦٢.

٨- التكاملية على مستوى المنهج :

إن المشكلة الحقيقية للتكاملية تظهر فى الناحية الإدراكية التى تتعلق بالمنهج بصفة خاصة، فإذا كانت التكاملية تعنى الجمع المتزن بين عقل ووجدان، بين الأرض والسماء، بين العلم والدين، على مستوى الحياة السوّية للإنسان الفرد، أو للأمة، أو للعصر أو للتاريخ ... إلخ. فإن هذا هذا ينعكس بالضرورة على طبيعة المنهج، فكيف تتحقق التكاملية فى الحياة الإدراكية لدى الإنسان الفرد ؟ هل ستظل التكاملية قائمة على المجاورة والتعادلية بين شيئين؟ أم ستكون التكاملية وحدة عضوية تجمع الاستدلال العلمى والعيان الحدسى فى مركب واحد ؟.

لقد صرح مفكرنا كثيراً بأنه يريد صيغة واحدة، أو نسيجاً واحداً يجتمع فيه العقل والوجدان، أو تركيبة عضوية واحدة يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن، غير أنه ظل على مستوى الطريقة الإدراكية متمسكاً بالتفرقة الواضحة بين مجالين مستقلين أحدهما عن الآخر، لا يتصل أحدهما بالآخر إلا تماساً من الخارج، وكل مجال له مبدأ يدور عليه غير المبدأ الذى يدور عليه المجال الآخر؛ الأول مجال العقل، والثانى مجال الوجدان، وإن كانت حياة الإنسان لا تتكامل إلا بهما معاً شريطة أن يظل لكل منهما منهجه وموضوعه لا يناقسه الآخر فى شئ منهما؛ المجال الأول موضوعه العلم ومداره منطق العقل، والثانى عالم الوجدان بشتى فروعه، وارتكازه، يكون على الشعور الباطن المباشر[١] .

لكن هل ظلت التكاملية تكاملية جوار فحسب ؟ إن الشئ المؤكد فيما يتعلق بالمنهج أنه لم يعد "إما هذا .. وإما ذاك"، إما الاستدلال العلمى وإما العيان الحدسى، فقد يجمع الفرد الواحد "بين إدراك الحدس الصوفى، وإدراك العقل الاستدلالى"[٢] ، وهو ما يراه مفكرنا قد حدث بالفعل على يد المسلم قديما حين دمج الإدراكين معا فى صيغة ثالثة ألفت مركباً واحداً، فجمع بين صوفية الفرس وعقلانية الروم، وباتت تلك الصيغة الجديدة هى ما يعرف باسم الثقافة الإسلامية من حيث هيكل بنائها. وعليه فقد انتفت الانفصالية الحادة بين العقل

---

(١) قيم من التراث، ص ٢٤٣.
(٢) هموم المثقفين، ص ٨٣.

والوجدان، وحل محلها الطريق الثالث الجامع لهذا وذاك، لكن السؤال هل كان جمع جوار أم وحدة عضوية ؟ وكيف يتم الجمع بين العقل الاستدلالي والحدس الصوفي ؟

في الواقع إننا نجد عند مفكرنا - على مستوى المنهج - نوعين من التكاملية : النوع الأول تكاملية انفصالية تفصل بين الحياة العلمية والحياة الوجدانية، ومن ثم المنهج العلمي والمنهج الحدسي، والنوع الثاني : تكاملية قائمة على الوحدة العضوية في العملية الإدراكية الواحدة، فالأولى تقوم على التجاور والاجتماع معاً، والثانية تقوم على ارتقائية صاعدة متدرجة تسير في خط واحد متصل. وقد عبر مفكرنا عن النوع الأول حين قال : "الحل في أن نعيش في عالمين يتكاملان ولا يتعارضان، بشرط الا نسمح لاحدهما أن يتدخل في مجال الآخر"(١) .

نراه الآن يتكلم عن تكاملية الوقفة الثالثة التي أفرزتها طبيعة الثقافة العربية في ذلك الكيان الثالث الموحد الذي "تلاقت فيه عقلية الغرب مع صوفية الشرق في وحدة عضوية لا ينفرد فيها أي من عنصريها بوجود مستقل"(٢) وأصبح السؤال : هل يمكن للعقل العربي أن يقيم العلم الطبيعي الجديد على قوائم من دينه وتاريخه ؟(٣) وهو سؤال ينم عن التوحيد بين العلم والدين والتاريخ في وحدة عضوية واحدة، بعد أن كان يرى أنهما يسيران في خطين متوازيين؛ أصبح يرى دمجاً فريداً بين حياة العقل وحياة القلب وهو ما يميز النمط العربي "بحيث ترى "العالم" وكأنه يتحرك مع خطوات عقله على خلفية مؤمنة، كما ترى "المتدين" يتحرك مع نبضات إيمانه وكأنه يبطن خلفية عقلية". وعلى مثل هذا الدمج بين الجانبين قام البنيان الثقافي وما يصاحبه حتما من "رؤية" عامة إلى الحياة الإنسانية وأوضاعها"(٤) .

ويلخص مفكرنا الإطار الهيكلي الذي تستند إليه هذه الرؤية التي دمجت بين العقل والوجدان، العلم والدين، فإذا بهذا الإطار الهيكلي يتألف من "نص" مسلم بصوابه، ثم عملية

---

(١) ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ٥٩-٦٠.
(٢) عربي بين ثقافتين، ص ١٥٤.
(٣) المصدر السابق، ص ١٥٨.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٤٩.

عقلية منطقية تستنبط من هذا النص نتائجه وأحكامه، فإذا وقف الدارس عند "النص" كان بمثابة من اكتفى بما يطمئن له القلب، وإذا انتقل من النص إلى ما يلزم عنه، كان بمثابة من أضاف عقلا إلى قلب فاكتمل على يديه الإطار[١] ، وكأن مفكرنا يجعل إطار التكاملية الموحدة فى تلك الوقفة الاستنباطية التى تجعل من الحقيقة الإيمانية الكبرى المسلم بها بمثابة "الذاتية" الوجدانية التى تحقق طمأنينة القلب، ويجعل من العملية الاستنباطية التى تأتى بعد ذلك عملية عقلية "موضوعية" فيجتمع الذاتى والموضوعى معاً، الثابت والمتغير، القلب والعقل، التصوف والعلم، هذا إذا ما كان النص وحياً، والأهم من هذا أن مفكرنا لم يجعل النمط الثقافى العربى مقتصراً على درجات اليقين الحسى، أو العقلى فحسب؛ بل رأى أن النمط العربى لم يقف "عند ما قد أثبته العقل بالدليل البرهانى، بل تساءل ماذا فوق ذلك من درجات ؟ وهو ما عبّر عنه الغزالى فى كتابه "المنقذ من الضلال" حيث ارتفع بدرجات الإدراك فى "حركة تصاعدية"، فعندما "وصل به التصاعد إلى درجة الإدراك "العقلى" لم يجده كافياً لليقين، مما اضطره إلى افتراض درجة أعلى، عندها تتم طمأنينة القلب بأن ما أثبته العقل هو صحيح؛ وكانت تلك الدرجة الأعلى عنده هى - كما عبر هو عنها - "نور يقذفه الله فى القلب"؛ وهى درجة تدخل بالإنسان فى دائرة الإدراك الصوفى"[٢] .

وعند هذا المنعطف من سياق الحديث يقف مفكرنا وقفة قصيرة يؤكد فيها "سمة من أبز ما يميز النمط العربى فى رؤيته الثقافية العامة من سمات وهى قدرته على الجمع بنظرة واحدة بين الجانبين : "العلمى والصوفى"[٣] .

وهكذا أصبح الطريق الإدراكى موصولاً جامعاً بنظرة واحدة الحس والعقل والقلب، الإدراك العقلى والإدراك الصوفى فى تصاعدية ارتقائية متصلة، لم يتنبه مفكرنا إليها فى كتابه "المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى" سنة ١٩٧٢، وكان عليه أن ينتظر حتى يصل إلى "عربى بين ثقافتين" سنة ١٩٩٠ ليرى أن الغزالى إنموذج للأصالة العربية الجامعة للجانبين معاً حين تميز فكره بنوع من الارتقائية التصاعدية التى تتدرج على سلم أشكال

---

(١) عربى بين ثقافتين، ص ٣٤٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٤٨.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

المعرفة الذى يبدأ من المحسوس مروراً بالمعقول وصولاً إلى القلب، وهو ما يعنى أن اليقين لا يتحقق إلا "عندما تتم طمأنينة القلب بأن ما أثبته العقل هو صحيح"[١]، أى أن النور الذى يقذفه الله فى القلب يعدّ دليلاً باطنياً على صدق ما أثبته العقل، وبهذا يندمج العقل والوجدان معاً، وتنتفى الانفصالية الانشطارية الحادة بين الطريق العلمى والصوفى - كما يراها الغرب - ، ويتحقق الدمج الفريد بين حياة العقل وحياة القلب.

(١) عربى بين ثقافتين، ص ٣٤٨.

الفصل الحادى عشر

الثابت والمتغير فى الفكر الفلسفى
عند زكى نجيب محمود

بداية التحول :

منذ متى بدأ التحول عن الوضعية المنطقية ؟ قد لا أبالغ فى قولى : إنه منذ الدعوة الأولى إلى منهج الوضعية المنطقية كانت هناك بعض الإضافات من هنا وهناك، ويكفى أن منهج التحليل الوضعى كان وسيلة لتحقيق هدف يرغبه مفكرنا منذ بداية اختياره لهذا المنهج على نحو ما أشرنا من قبل.

ومن المؤكد أنه ليس مما يعيب المفكر الأصيل أن يتحول فكره من مرحلة إلى اخرى؛ لأن الجمود هو أكبر قيد ضد الفكر بصفة عامة، والفكر الفلسفى بصفة خاصة. كما أنه يتعارض مع فكرة "التغيير" التى تحكم الكائنات والتى ينادى بها الفكر الفلسفى حديثاً.

وحسب المفكر أن يكون صادقاً فيما يدعو إليه، ومفكرنا كان أميناً على رسالة الفلسفة، كما كان صادقاً فى كل فكرة دعا إليها، وليس مما يعيب المفكر أن يختار مذهباً بعينه، أو منهجاً معيناً يراه أنسب ما يقدمه للفكر العربى باعتباره الوسيلة التى تحقق أهدافه المنشودة.

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن هو : هل ظل زكى نجيب محمود وضعيا منطقياً خالصاً ؟ أو بعبارة أخرى منذ متى بدأ التحول فى منطق التفكير الفلسفى عند مفكرنا ؟ والسؤال يضمر التسليم بالتحول وذلك - كما اشرنا أعلاه - لأن زكى نجيب محمود مفكر أصيل، ولأن ذلك يتمشى مع مبدأ "التغيير" الذى يدعو إليه، ويبقى أن نقف عند هذه التحولات، ثم ننتقل منها إلى الثوابت عند المقارنة بين المراحل الثلاث فى نتائج الدراسة[١].

---

(١) انظر ص ٤٧٣ من هذه الدراسة.

من جانبى أقول : إن الكتب العلمية الثلاثة (خرافة الميتافيزيقا، والمنطق الوضعى بجزأيه، ونحو فلسفة علمية) التى جعلت من مفكرنا وضعيا منطقيا تتضمن بعض المواقف التى تجعلنا نقول إنه – حتى وهو فى هذه الفترة– لم يكن وضعيا منطقياً خالصاً، بل كان له موقف داخل فلسفة الوضعية المنطقية نفسها، لأنه كان لا يتبنى إلا الرأى الذى يراه أكثر علمية وذلك كما يلى :

– فى مقدمة الطبعة الأولى للمنطق الوضعى الجزء الأول سنة ١٩٥١؛ يشير إشارة مقتضبة إلى البُعد البراجماتى النفعى وراء دعوته لهذا المنطق بالتحديد، وما يمكن أن يعود على الأمة العربية من فائدة بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومن التفكير العلمى ومنهجه. إلى جانب حديثه عن التعريف الإجرائى عند البراجماتيين كما أشرنا.

لكن يظهر البعد البراجماتى العملى بوضوح فى المنطق الوضعى الجزء الثانى سنة ١٩٦١، وأغلب الظن أن هذا البعد ظهر بوضوح بعد أن قام مفكرنا بترجمة كتاب جون ديوى : "المنطق نظرية فى البحث" سنة ١٩٥٩، ونشره سنة ١٩٦٠.

لم يكتف زكى نجيب محمود بإضافة المنطق البراجماتى إلى المنطق الوضعى، بل استمد بعض أدواته المنطقية من فيلسوف العلم المعاصر الذى عُرف عنه أنه من أشد المعارضين للوضعيين المنطقيين وهو كارل بوبر، لقد أخذ منه قوله بالقابلية للبطلان (= القابلية للتكذيب)، فأصبحت نظرية المعنى لا ترتبط فحسب بمبدأ القابلية للتحقيق، بل بالقابلية للبطلان.

إلى جانب أنه تأثر به أيضاً فى النظر إلى التفكير الفلسفى باعتباره حلولاً لمشكلات الحياة[١] ، بعد أن كان يكتفى بالتحليل المنطقى فحسب للقضايا العملية.

ونوضح ذلك فيما يلى :-

لكى ندرك مدى التطور فى الأدوات المنطقية عند مفكرنا؛ لابد أن نقر منذ البداية أن مفكرنا قد تبنى رؤية معينة داخل الفلسفة الوضعية المنطقية ذاتها، لأن جماعة الوضعيين

---

(١) قارن : كارل بوبر : الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة : بهاء درويش، منشأة المعارف، الاسكندرية.

المنطقيين لم يكونوا على رأى واحد، ومناط الاختلاف بينهم يعتمد على الأساس الأخير للتحقق من صدق القضية التى تتحدث عن العالم الخارجي، وهل هذا الأساس هو الإدراك الحسى للواقعة الجزئية، بحيث يكون جانب اللغة من جهة، وجانب الواقع الشيئ من جهة أخرى، بمعنى أن "الصدق" يتوقف على تطابق الجمل بالوقائع الخارجة ؟ أم يرجع إلى تكوين الجمل اللغوية، واستدلال بعضها من بعض فى علاقة يحكمها الاتساق مما يبرر صواب القضية على أساس هذا الاتساق(١) .

– إن مفكرنا أخذ – فى مرحلة الوضعية المنطقية – بالرأى الذى يرى أن يكون محك الصواب للعبارة اللغوية شيئاً غير اللغة نفسها وخارج نطاقها، وهو الخبرة الحسية، ولكن من الوضعيين المنطقيين من رأى رأياً آخر، مثل "توراث" و "همبل" و "كارناب" وهو رأى لا يؤيدهم فيه مفكرنا، ولا يأخذ به، ومؤداه أنه ليس هناك مجموعة من القضايا الأولية مما يمكن أن نقول عنه إنه الأساس الأول لبناء علمنا التجريبى كله، وهو رأى يستندون فيه إلى أن الحق كله – كائناً ما كان موضوعه رياضياً كان أو تجريبياً – متوقف على تكوين الجمل اللغوية واستدلال بعضها من بعضها الآخر، وليس متوقفاً – حتى فى العلوم التجريبية – على علاقة الجمل بوقائع الخارج، فالقضية تكون صواباً أو لا تكون بالنسبة إلى المجموعة الرمزية التى توضع فيها وتكون جزءاً منها، فإن وضعت فى مجموعة بينها وبين سائر الأجزاء اتساق وائتلاف وعدم تناقض كانت صواباً، وإن وضعت فى مجموعة أخرى لا تتسق معها تكون خطأ، وعند هؤلاء يستحيل المقابلة بين اللغة من ناحية، وبين ما ليس بلغة من ناحية أخرى، ولا يمكن مقارنة جملة لغوية إلا بجملة لغوية أخرى، لا بحالة من الإدراك الحسى، وهذه الطائفة من فلاسفة الوضعية المنطقية تريد أن تعمم النظرة نفسها لتشمل كل أنواع الكلام تحليلياً كان أو تركيبياً، تكرارياً أو أخبارياً، غير أن مفكرنا يعترض على هذه الطائفة لأنها لم تفرق بين قضايا الرياضة باعتبارها تحصيلاً حاصلاً، وبين أقوال العلوم الطبيعية ذوات المضمون الخبرى، من حيث وسائل التحصيل ووسائل التحقيق معاً، وهم – من وجهة نظر مفكرنا – حين يمحون الفرق الجوهرى بين الحقائق الرياضية

---

(١) راجع نحو فلسفة علمية، ص ٢٦١ فما بعدها.

والحقائق الطبيعية إنما يرتدون - على غير وعى منهم - إلى مذهب العقليين ديكارت واسبينوزا وليبنتز والمثاليين أمثال هيجل، فهؤلاء جميعاً يجعلون معيار الحق "اتساقاً" والتئاماً بين أجزاء النسق الفكرى، بحيث يخلو هذا النسق من التناقض(١) وعند هؤلاء ليس هناك ما يمنع أن نبنى أى عدد شئنا من الأنساق، كل منها يتسق بعضه مع بعض، بحيث يمكن للقضية الواحدة أن تتسق فى نسق ما فتكون صواباً فيه، وألا تتسق فى نسق آخر فتكون باطلة فيه، وذلك استناداً إلى أن كل قضايا العلم، بما فى ذلك القضايا الأساسية التى تعتبر محكاً لصدق ما عداها؛ إنما تساق نتيجة لقرارات إرادية يقررها زاعموا تلك القضايا، ولهم أن يغيروها، وكل ما ينبغى مراعاته فى كل حالة هو أن تكون مجموعة القضايا العلمية المزعومة على اتساق بعضها مع بعض. لكن السؤال أى هذه الأنساق هو الذى ينطبق على العالم ؟ إن ذلك عند نوراث وهمبل وكارناب أمر يقرره السلوك العملى ولا يقرره المنطق لأن الأنساق كلها عند المنطق سواء. وهو رأى لا يوافق عليه مفكرنا، ولا يأخذ به فى هذه المرحلة، إنما ظل أميناً لرأى فتجننشتين ورسل، وهو أن ينتهى بنا التحليل إلى قضايا ذرية باعتبارها السند النهائى الذى نستند إليه فى رد الجملة التجريبية إلى مقوماتها الأولية، حتى إذا ما بلغنا هذه المرحلة من التحليل خرجنا من حدود اللغة إلى عالم الأشياء لموازنة كل قضية ذرية مع واقعتها التى تقابلها فى ذلك العالم(٢)، وعند مفكرنا أن الجملة الإخبارية "إذا لم تشر إلى شئ واقع خارج حدودها لم تعد تؤدى المهمة التى إنما خلقت اللغة لكى تؤديها"(٣) .

من هنا يعارض مفكرنا مذهب "الاتساق" وذلك يرجع إلى أن مثل هذا "الحق" الذى يعتمد كل الاعتماد على علاقة الصيغ اللفظية بعضها ببعض هو حق صورى يصلح فى مجال المنطق الخالص والرياضة البحتة وما يجرى على غرارهما من ضروب التفكير الاستنباطى، لكنّه لا يصلح وحده أبداً فى مجال الإخبار عن الطبيعة؛ ففى هذه الحالة الثانية لا محيص لنا عن مقابلة الصيغة الكلامية التى نسوق فيها اعتقاداً ما، مع الطرف الخارجى

---

(١) نحو فلسفة علمية، ص ١٨٣-١٨٥، وكذلك ص ٢٦١ فما بعدها.
(٢) المصدر السابق، ص ١٨٥-١٨٧.
(٣) المصدر السابق، ص ١٨٧.

الذى جاءت تلك الصيغة رمزاً يرمز إليه، ومثل هذه النظريـة ... تسمى بنظريـة المطابقة، لأنها تريد أن يكون ثمة تطـابق بين الرمـز مـن ناحيـة والواقعـة المرمـوز إليهـا مـن ناحيـة أخرى(١) .

و "مذهب التطابق" نفسه يتشعب شعبتين : شعبة توجب أن تشير القضية الأوليـة إلـى جزء من خبرة الإنسان، وأخرى تجيز للقضية أن تكون مشيرة إلى واقعة خارجيـة دون أن تحتم دخول تلك الواقعة فى مجال خبرات الإنسان(٢) .

والشعبتان تتفقان على أن كل خبرة هى خبرة بواقع، لكن الشعبة الثانية ترى أنه ليس كل ما هو واقع قد وقع لنا فى الخبرة، ولهذا كان القول الذى نحكم عليه بالحق مستندين إلـى الخبرة، هو قول نحكم عليه نفس الحكم مستندين إلى الواقع؛ اما فى حالة القـول الـذى نحكم عليه بالحق مستندين إلى الواقع مباشرة، فقد يكون هذا الواقع جزءًا من مجالنا الخـبرى وقد لا يكون إذن تختلف الشعبتان فى أى القضايا الأولية يتخذ سنداً لأحكامنا؛ أهى القضايا الدالة على الخبرة المباشرة وحدها، أم هى القضايا الدالة علـى وقـائع أوليـة سـواء وقعـت لنـا فـى الخبرة أو لم تقع(٣) .

ومفكرنا ينتمى إلى الشعبة التى تحتم دخول الواقعة فى الخبرة المباشرة لذلك يقـول : "نحن فى تقرير الحق لقضية إخبارية ننتمى إلى هذا المذهب – مذهب التطابق – فى شـعبته التى تشترط أن يكون سندنا الأخير هو خبرتنا؛ فما ليس جزءًا من خبراتنا يستحيل عندنا أن يكون له معنى وبالتالى فهو مستحيل على الحكم بصدق أو ببطلان"(٤) .

وهذا الموقف من مفكرنا جعل الدكتور يحيى هويدى يؤكد أن للدكتـور زكـى نجيـب محمود مذهباً خاصاً به فى داخل المدرسة الوضعية المنطقية فيقول : "ليس من شـك فـى أن للاستاذ الدكتور زكى نجيب محمود الحق كل الحق فى تأويل الوضعية المنطقية مـن وجهـة

---

(١) نحو فلسفة علمية، ص ٢٦٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٦٧.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٦٨.

نظره الخاصة، وله الحق أيضاً فى تكوين مذهب خاص به داخل هذه المدرسة[١] . ومما يؤكد أن مفكرنا قد قام بالفعل بتأويل الوضعية المنطقية ليكون بذلك مذهباً خاصاً به داخل هذه المدرسة؛ هو ما نجده بوضوح فى المنطق الوضعى الجزء الثانى فى مواضع مختلفة منها ما يلى :-

- بعد أن كانت القضية الخالية من المعنى هى التى ليس لها مدلول فى الواقع الفعلى، فلم يعد شرط التحقق العلمى مقصوراً فحسب على تحديد المعنى فى الصدق أو الكذب بأن تجئ صورة مباشرة أو غير مباشرة لما هو فى الواقع، أو لما هو جائز الوقوع فى العالم الفعلى[٢] ، بل أصبح الصدق مرهوناً بما يحدثه من تغير فى أشياء العالم، إذ يقول مفكرنا : "من العلامات التى يجوز لك أن تهتدى بها فيما تقبله وما لا تقبله من العبارات فى مجال البحث العلمى أن تسأل نفسك : هل يتغير شئ فى العالم بين أن تكون هذه الجملة صادقة أو كاذبة ؟ فإذا وجدت أن العالم يظل على حاله بغير تغيير سواء كانت الجملة صادقة أو كاذبة، فأعلم أنك بإزاء جملة بغير معنى من الناحية العلمية"[٣] إذن أصبح المعنى يرتبط بأشياء العالم.

- ونراه يتكلم أيضاً عن البناء النسقى، أو التنظيم النسقى، أو المنظومة الواحدة[٤] التى توحد العلوم وترتبها فى سُلَّم واحد متدرج يشمل العلوم كلها فى بناء واحد، وصولاً إلى "علم واحد يشمل ظواهر الوجود كلها"[٥] يعتمد على ترجمة مدركات العلوم بعضها إلى بعض لبيان ما بها من روابط وصولاً إلى القانون الواحد العام الذى يحكمها والذى تندرج تحته كل القوانين الأخرى فنصبح أمام علم واحد يشمل ظواهر الوجود كلها[٦] .

---

(١) د. يحيى هويدى : الفلسفة الوضعية المنطقية فى الميزان، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧١/١٩٧٢، ص ٣٠-٣١.
(٢) المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ١٩.
(٣) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٢٠.
(٤) المصدر السابق، ص ٢١-٢٥.
(٥) المصدر السابق، ص ٣١.
(٦) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٣١.

ومفكرنا نفسه إذ يلاحظ أنه يطالب ببناء نسقى على غرار الأنساق الفكرية كالمنظومات اللاهوتية والميتافيزيقية، التى تجمع النتائج وتضمها فى بناء واحد، وهو أمر لم يكن يدافع عنه أو يتبناه، لكنه سرعان ما يحاول إيضاح أن الأمر فى النسق العلمى يختلف عنه فى الأنساق اللاهوتية والميتافيزيقية، لأن الأخيرة تلتمس مبدأ واحداً عاماً، تجئ كل المبادئ الأخرى فروعاً عنه ونتائج له، والفرق بين محاولة العلماء ومحاولة اللاهوتيين والميتافيزيقيين - رغم هذا الشبه الظاهر بين المحاولتين - هو أنه بينما يرتكز العلماء فى كل جزء من أجزاء بنائهم النسقى على وسائل التحقيق العلمى ... بينما هذه الوسائل معدومة عند اللاهوتيين والميتافيزيقيين(١) .

- غير أن مفكرنا لا يقف عند مبدأ الوضعية المنطقية الذى ترفض به ما ترفضه وتقبل ما تقبله "على أساس تحليل العبارات والألفاظ تحليلاً يبين حقيقة بنائها"(٢) ، بل أخذ - إلى جانب ذلك - بمفهوم المنطق بالمعنى الذى يذهب إليه جون ديوى فى كتابه - الذى قام مفكرنا بترجمته ونشره سنة ١٩٦٠ - "المنطق نظرية البحث"، فيرى مفكرنا "أن البحث العلمى - سواء أكان صورياً أم كان علماً من علوم الواقع - ليسير فى خطى يتقدم بها نحو هدفه، والهدف هو النتيجة التى تبدو للباحث وكأنما هى التى تفضّ له الإشكال الذى كان من أجله قد بدأ البحث"(٣) . إذن العبرة هنا بـ "الموقف المشكل" الذى يتطلب حلاً، وهو الذى يحرك الباحث نحو عملية البحث باقتراح الفروض واختيار الطريق الممكن للحل، ومهما اختلفت طريقة السير وطبيعة القضايا فى كل من العلم الصورى وعلم الواقع، إلا أن النتيجة واحدة وهى "نتيجة من شأنها أن تحل المشكلة العارضة لنا، وإلا كان تفكيرنا كله عبثاً فى عبث"(٤) .

وبذلك يكون مفكرنا قد أخذ بالمنهج الفرضى الذى يفسح المجال للمفهوم الكيفى الذى قد لا ينطبق على الواقع الفعلى، كما أفسح مجالاً للأسس الميتافيزيقية للعلم وهى التى تكون

---

(١) المنطق الوضعى، ص ٣٢.
(٢) نحو فلسفة علمية، ص ٥١.
(٣) المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ٧٠.
(٤) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٧١.

كامنة فى التصورات الفرضية، لذلك يقول صراحة : "لئن كنا قد اشترطنا أن تكون مفاهيمنا العلمية ذوات مضمون كمى، فلابد لنا من تحوط ضرورى ... وهو أننا قد نضطر إلى تكوين مفهوم معين نستعين به على تفسير الظواهر، دون أن يكون ذلك المفهوم ذا مضمون كمى، بل ودون أن يكون ممكن الانطباق مباشرة على العالم الفعلى، ولا بأس فى ذلك مادام هذا التصور الفرضى يقع فى منتصف الطريق"(١) بين المعطيات الحسية وبين القوانين النظرية، وذلك الكائن المفروض، أو تلك العملية أو الحادثة، ليست مما يقع فى مجال المشاهدة، "فاللاشعور" فى علم النفس، و "الالكترون" فى علم الطبيعة كلاهما تصور فرضى، لا يقع فى مجال المشاهدة المباشرة، دون أن يكون ذلك وحده سبباً فى رفضه(٢) ، فلم يعد مفكرنا يرفض ما لايقع فى مجال المشاهدة المباشرة مادام المعوّل أصبح هو ما يؤدى إليه "الفرض" من تسهيل السير فى تفكيرنا العلمى، بشرط أن يؤدى بنا افتراضه إلى صياغة قوانين ممكنة التطبيق على عالم التجربة، لذلك أصبح يؤكد مفكرنا أنه لولا قبولنا لأمثال هذه التصورات "الافتراضية" لما كان لنا ما يسوغ أن نتصرف على أساس أن لسوانا من الناس "عقولاً" مثل عقلنا، فنحن لا نرى فى غيرنا "عقلا" لكننا نفترضه، حتى إذا ما وجدنا أن فرض وجوده يؤدى إلى نتائج تجريبية صحيحة، لم يكن لنا بدّ من التمسك به تيسيراً للأمر(٣) .

وهكذا بعد أن كان مفكرنا يأخذ بطريقة التجريد المعتادة فى المنهج العلمى على أساس الكشف عن العلاقات التى تكون بين الأشياء، أصبح يأخذ بطريقة التصور الفرضى على أساس العلاقات التى قد تخفى على أعيننا، وبذلك قد أفسح مجالاً للحقيقة التى هى من صنع العقل. كما أضاف مفكرنا أيضاً أدوات منطقية جديدة مستمدة من الفلسفة العملية (البراجماتية) وأهمها أن القضية فى المنطق وسيلة تهدف غاية عملية، أى أن الجملة ذات مهمة أدائية تؤديها فى عملية البحث بالتعاون مع غيرها فى حل الإشكال الذى يكتنف

---

(١) المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ٣٢٢-٣٢٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٣.
(٣) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٣٢٣-٣٢٥.

الموقف المشكل(١) ونظرية البحث التى يعرضها ديوى - والتى يأخذ بها مفكرنا - لا تجعل الفكرة فكرة على الإطلاق إلا إذا كان من شأنها أن تهدى صاحبها إلى إحداث تغيير وتحويل فى مادة الوجود الخارجى، تغيير وتحويل يحققان هدفاً مقصوداً؛ والعمليات الفكرية التى تنحصر فى ذهن العارف تفقد قوتها المنطقية وتصبح عمليات يعوزها المعنى. ولم تعد القضية مصورة تصويراً صحيحاً لتلك الأشياء التى سبقت صياغتها كما عند التجريبيين، إذ أن القضايا عند هؤلاء لا شأن لها بتغيير ما هو كائن، بل تقرر ما هنالك وكفى - وهذا ما كان يتبناه مفكرنا مؤيداً فيه هيوم رائد الوضعية المنطقية - أما ما أخذ به مفكرنا عن ديوى هو أن القضايا - سواء قررت لنا عن وقائع الخارج أم عن تصورات الذهن - مراحل وسطى فى سبيل السير من مشكلة قائمة إلى حلها، أى أنها أدوات وسليّة من شأنها أن تحقق لنا ما نستهدفه من تحول مقصود نريد له أن يطرأ على مادة الموضوع الذى نبحثه بحيث يصيب هذه المادة من التحول ما يجعلها فى صورة جديدة غير الصورة التى كانت لها أول الأمر، وهذه الصورة الجديدة للمادة تكون بمثابة الإجابة عن السؤال الذى طرح فى بداية البحث، أى بمثابة الحل للمشكلة التى أثيرت بادئ ذى بدء.

وهكذا يتحول المنطق الفلسفى إلى منطق السؤال والجواب أو المشكلة والحل، وأصبحت المشكلة المطروحة للبحث تدخل ضمن مهمة الفلسفة بعد أن كانت محرّمة على الفيلسوف الذى لا يعنيه إلا تحليل البناء المنطقى لقضايا ومدركات العلم، وبعد أن كان من الممكن أن نعزل جملة وحدها كأن نقول له - مثلاً - "هذه نار"، ثم نزعم أنها قضية منطقية لأنها مما يصح أن يوصف بالصدق أو الكذب، أصبح الآن - طبقاً لوجهة نظر ديوى - لا يمكن اعتبارها "قضية" إلا بمقدار ما تؤديه - إلى غيرها ثم إلى غيرها وهكذا حتى ينتهى الأمر إلى "حكم" أخيرٍ يكون فيه حل للمشكلة التى أكون عندئذ بصدد معالجتها وحلها. فالقضية أصبحت الآن خطوة وسطى أو هى دائماً "وسيلة" إلى ما بعدها، وما لا يصلح أن يكون كذلك ليس هو من المنطق فى شئ بناء على نظرية "البحث" التى يعرضها ديوى والتى أخذ بها مفكرنا، وترتب على ذلك أنه لم تعد هناك معارضة أو استبعاد متبادل بين

---

(١) جون ديوى : المنطق - نظرية البحث، تصدير المترجم، ص ١٣.

القضايا العقلية المحضة أو التصورات الذهنية وبين العبارات الوصفية التى تصف وقائع الوجود الخارجى، بل أصبح هناك تداخل وتعاون فيها بينهما، وهذا لا يمنع أن نضع الفرق بين النوعين نصب أعيننا؛ فالقضايا العقلية المجردة المرتبط بعضها ببعض برابطة الاستنباط الصورى، هى دائماً بمثابة "الفروض" التى لا تدلنا بذاتها على حقيقة الواقع الخارجى، وكل مهمتها هى فى أن توجهنا وتهدينا عندما نأخذ فى مشاهدة العالم الخارجى، وإما أن تجئ هذه المشاهدة مؤيدة لها، وعندئذ يضاف إلى طبيعتها المجردة انطباقها العملى، وإما أن تدلنا المشاهدة على غير ما نتصوره بالفكر المجرد، وعندئذ تظل القضايا العقلية المجردة فى تسلسلها الصورى كما كانت، لكنها لا تصدق على الواقع التجريبى، بل تظل فى صياغتها فرضية شرطية، لا يتوافر الجانب المنطقى فيها إلا إذا كانت أدائية فى طبيعتها، أى أن تهدى الباحث إلى ما يمكن أن يلتمسه فى مشاهدته لوقائع الوجود الخارجى أثناء قيامه بعملية البحث؛ ولو خلت القضايا العقلية المحردة من هذه الصفة الأدائية، كانت عبثاً لا طائل وراءه ولا شأن للمنطق بها.

وهكذا زال الاستبعاد المتبادل بين الصورى والتجريبى، وبين العقلى المجرد والعملى، وبعد أن كان رجال المنطق يصرون على أن يجعلوا للتفكير العقلى المجرد كياناً منطقياً بغض النظر عما يؤديه فعلاً من توجيه عملى للباحث أثناء قيامه ببحثه، مما انتهى إلى التفرقة الحادة بين النظرى والعملى حتى ظن الناس أن الطرفين نقيضان لا يلتقيان، على حين أن الجانبين فى حقيقة الأمر مرتبطان ارتباطاً وثيقاً؛ فكل نظرى لابد أن يكون له جانب أدائى يوجه الباحث فى طريق بحثه، وكل عملى لابد أن يهتدى فى سيره بخطة نظرية افتراضية؛ فنظرية "البحث" عند ديوى – والتى تبناها مفكرنا – من شأنها أن توحّد الجانبين بمنطق واحد بحيث يصبح المنطق الصالح للجانب الصورى النظرى هو نفسه المنطق الصالح للبحث المنصب على الوجود الفعلى[1] . من هنا تحول الفكر من "التصوير" إلى "التغيير". بل أصبح الفكر أداة للتغيير.

---

(١) جون ديوى : المنطق – نظرية البحث، تصدير المترجم، ص ١٤، ص ١٧.

وهكذا كانت للأفكار العلمية والطريقة البراجماتية (وإمامهم جون ديوى) دور واضح فى التأكيد على أهمية الغاية العملية للفكر، وأهميته فى ضرورة تغيير أوجه حياتنا على النحو المنشود، فبعد أن كان القول الصحيح هو الكلام الذى يرسم صورة للحالة الواقعة بالفعل(١) ، أصبح القول الصحيح هو "تحويل العالم الخارجى لا تصويره"(٢) ، وأصبح هناك ترابط وتعاون بين المواد الحسية والمواد العقلية، أو كما يقول مفكرنا : "إن المواد الحسية والمواد العقلية قد نشأتا مرتبطتين معاً ارتباطاً أدائياً، على نحو يجعل الأولى تحدد المشكلة وتصفها، على حين تقدم الثانية طريقة ممكنة لحلها"(٣) .

من هنا أصبحت الفلسفة عند مفكرنا حلولاً لمشكلات عصرها بعد أن كانت تحليلاً فحسب؛ وأصبحت قضايا الواقع، وقضايا الاستنباط الصورى جميعها تتجه نحو هدف واحد هو النتيجة التى تبدو للباحث كأنما تحل له المشكلة التى بدأ بها بحثه، وبعد أن كانت قضايا تحصيل الحاصل تعنى تساوى المضمونات بالمعنى الذى يجعل الحالتين حالة واحدة مكررة فى صورتين لغويتين مترادفتين، فتكون قضاياها تكرارية قبلية لا تقصد أن تصور شيئاً مما يقع فى التجربة مما يجعل يقينها "مرده إلى تكرار الرمز مرتين فى صورتين مختلفتين، لكنهما متساويتان"(٤) ؛ اختلف معنى التساوى، وأصبحت عبارة "تحصيل الحاصل" بمعنى اصطلاحى خاص يسوى بينه وبين "التعادل". والتعادل يعنى أن تجئ القضايا الأخيرة فى تسلسل التفكير بحيث تكون هى نفسها القضايا الأولى فى ذلك التسلسل، لكن لا من حيث "المضمونات" بل من حيث "القوة الإجرائية"؛ فالعبرة فى التعادل ليست بتساوى المضمونات - كما كان الحال من قبل - بل المضمونات تختلف فى كل خطوة عنها فى الخطوة التىسبقتها، لكن تبقى "القوة الإجرائية" واحدة فى كلتا الخطوتين؛ ومن ثم يجئ مبدأ "الاتجاه" الذى لابد أن نسير فيه أثناء البحث لكى ينتج. فالعبرة هنا ترتبط بالنفع العملى، "فنحن إذ ننتقل من مضمون فكرى إلى مضمون فكرى آخر يختلف عنه مادة، ولكنه يتساوى معه

---

(١) موقف من الميتافيزيقا، ص ٢.

(٢) جون ديوى : المنطق - نظرية البحث، التصدير، ص ٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٢.

(٤) المنطق الوضعى، جـ ١، مقدمة الطبعة الثانية، وص ٤٣، ونحو فلسفة علمية صفحة ح من المقدمة.

إجراءًا. نتخير من المضمونات الكثيرة – المختلفة فى مادتها ولكنها متساوية فى قواها الإجرائية – ما عساه أن ينقلنا نحو نتيجة يمكن الانتفاع بها فى التطبيق الفعلى على المشكلة القائمة تطبيقاً لم يكن مستطاعاً ونحن بعد بازاء مضمونات القضايا الأولى؛ فاختلاف المضمونات الفكرية فى آخر الشوط الفكرى النظرى عنها فى أوله، هو الذى لا يجعل الآخر تحصيلاً للحاصل بالنسبة للأول ... بالمعنى الذى يجعل الحالتين حالة واحدة مكررة فى صورتين لغويتين مترادفتين"(١) .

وهكذا اختلف معنى "تحصيل الحاصل"، فلم يعد تكراراً لصورتين لغويتين مترادفتين، ولم يعد تساوياً فى المضمون، بل أصبح استبدالاً لفكرة بفكرة، فالتساوى فى القوة الإجرائية "يستبدل بفكرة لم يكن يعرف كيف يستخدمها فى حلّ مشكلة يراد حلّها، فكرة أُخرى مختلفة عنها مضموناً، ومساوية لها إجراءًا، ويعرف كيف يستخدمها فى التطبيق العملى على ما هو ماثل أمامه من مشكلات الوجود الفعلى"(٢) وهكذا يتأكد الجانب التطبيقى العملى البراجماتى فيما يتعلق بقضايا العلم الصورى، وبطريق سير هذا العلم، وبالنتيجة التى ينتهى إليها هذا العلم، وكذلك فى المعنى الخاص لقضايا التحصيل الحاصل. فليس الأمر – كما يؤكد مفكرنا – "مقصوراً على انتقال لفظى بين "مترادفات" بل إنه إدراك للتساوى فى قوة الإجراء الفعلى بين أفكار كانت تبدو وكأنها متباينة إلى الحد الذى لا تستقيم معه فى نسق فكرى واحد"(٣).

وهكذا بعد أن كان الحديث عن قضايا المنطق والرياضة (القضايا التحليلية) على أنها "تحصيل حاصل" لا تنبئ عن شئ مما يجرى فى الواقع، مما جعلنا نشعر – كما يقول د. يحيى هويدى : "بأنهما قد أصبحا علْمين للتسلية وضياع الوقت"(٤) ، أصبح معنى التحصيل الحاصل يهدف العكس تماماً بفضل البُعد العملى البراجماتى، وكما يؤكد مفكرنا أنه : "ركن أساسى من أركان الفكر الرياضى أن تكون مفاهيم النسق الرياضى الواحد ممكنة التحويل

---

(١) المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ٧٢-٧٣.
(٢) المصدر السابق، ، جـ ٢، ص ٧٣.
(٣) المصدر السابق، نفسه.
(٤) د. يحيى هويدى : الفلسفة الوضعية المنطقية فى الميزان، ص ٣٦.

بعضها إلى بعض ... بأنه إذا ما واجه البحث موقفاً مشكلاً وأراد أن يفض إشكاله، فكثيراً ما يوحى إليه الموقف نفسه بفكرة لحله، فيأخذ الباحث عندئذ فى تحوير هذه الفكرة داخل رأسه تحويراً ينتقل فيه من قضية إلى قضية أخرى تلزم عنها، ومن هذه إلى ثالثة فرابعة حتى ينتهى إلى مضمون فكرى يرى فيه أنه قد يكون هو الأداة المباشرة لحل الإشكال فى الموقف الخارجى إذا ما طُبِّق على الوجود الفعلى"(١) .

وبناء على ذلك اختلف معنى اللزوم وأصبح "تعادلاً" بين القضيتين : السابقة واللاحقة، وهو تعادل من حيث القوة الإجرائية لكل منهما، وليس تعادلاً فى مضمونها؛ فقد تكون قضية منهما عن "الحركة"، وقد تكون قضية اخرى عن "الحرارة" لكن الجانب الأدائى للأولى هو نفسه الجانب الأدائى للثانية، فتؤدى بالثانية فى الواقع الخارجى ما تؤديه بالأولى"(٢) . اختلف معنى الاستبدال أو التحويل، فلم تعد عملية التحويل هى استبدال عبارة بعبارة أخرى، بل أصبحت استبدال فكرة أكثر نفعاً بفكرة لا نفع فيها؛ لأن العبرة بالجانب الأدائى لحل الإشكال فى الموقف الخارجى، واصبح كذلك أمر الصدق (صدق الأفكار) مرهوناً بالمستقبل، لأنه مرهون بالتطبيق العملى على مشكلات الوجود الفعلى. وأصبح التفكير الرياضى يتعلق بحالات الوجود الفعلى حركة وتطبيقاً ذلك لأن "تسلسل المفاهيم فى تفكيرنا الرياضى معناه الانتقال من حالة "ممكنة" إلى حالة "ممكنة، أخرى من حالات الوجود الفعلى ... حتى نرسو آخر الأمر على معادلة نلمح فيها أنها مُيَسَّرة التطبيق المباشر على الوجود الخارجى"(٣) .

وأصبحت هناك علاقة موازاة بين العلم الصورى وعلم الواقع، أو بين الرياضة من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى فضلاً عن أن الفرض أو مجموعة الفروض التى نفرضها لتفسير العالم الخارجى وحِلّ مشكلاته تُدرَس فى العقل دراسة رياضية حين نستخرج ما يلزم عنها من نتائج، وعندما نقوم باستبدال المتكافئات فى القوة الإجرائية أى عند العثور على ما يساويها بين المفاهيم الأخرى من الناحية الأدائية - بعيداً عن صدق تلك

---

(١) المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ٧٧.
(٢) المصدر السابق، نفسه.
(٣) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٧٨.

الفروض والمفاهيم، أو عدم صدقها من الناحية المادية – فإن هذا يجعلها في صورتها المجردة قابلة لأكثر من تطبيق مادى واحد. إلى جانب ذلك فإن دراسة الصور الرياضية على هذا النحو المجرد تعين على استكشاف العامل الثابت أو الجانب المطرد الوقوع في المواقف الفعلية المختلفة التى تعرض لنا فى مجرى التجربة الحسية، هذا العامل الثابت هو ذاته الصيغة الرياضية التى نصوغ بها القانون العلمى، الذى ينتظم الواقعة الطبيعية. وفكرة الموازاة تبرز العلاقة بين الرياضة والعلوم الطبيعية، فتجعلها كالعلاقة القائمة بين المصورٌ الجغرافى ورقعة الأرض التى يصورها، فالرقعة المصورة واحدة، غير أن هناك طرائق عدة لرسم الخرائط، وتظل علاقة الموازاة ثابتة، مما يلقى ضوءاً على معنى "الصدق" بالنسبة للقانون العلمى، أو لأى شئ آخر نقول عنه إنه صادق؛ فالقول أو المصوُر يكون صادقاً إذا ما كانت له قوة إجرائية، فهذه الطرق المختلفة التى ترسم بها الخرائط والتى توصلنا إلى مصورات مختلفة الشكل، كلها صادقة لأن كل خريطة تساوى زميلاتها فى القوة الإجرائية(١) .

وهكذا يذهب مفكرنا إلى أن البناءات الصورية (فى المنطق والرياضة) وإن تكن متحررة من ضرورة ملازمتها لمادة الواقع، إلا أنها قد تجد من مواقف الواقع المتجسد ما يتوازى معها طرفاً بطرف وعلاقة بعلاقة، وبذلك تتضح العلاقة بين ما هو صورى خالص من جوانب تفكيرنا، وبين ما هو تجريبى واقع، فالجانب الصورى أصبح ضرورياً لتطوير علمنا بالجانب الواقعى تطويراً سريعاً، لأننا نطور الفكرة المعينة صورياً فى أذهاننا تطويراً يستخرج منها نتائج قد نجدها نافعة فى تحوير العالم الخارجى، وهذه التحويرات الصورية التى تتم فى الذهن تعدّ بالألوف، دون أن نضطر إلى التطبيق الفعلى على الطبيعة فى كل حالة من هذه الحالات؛ فلا تناقض - إذن - بين أن نقول عن العلوم الصورية من رياضة ومنطق ألا شأن لها بالعالم الواقع فى مادته الفعلية، وبين أن نقول إنها مع ذلك ممكنة التطبيق - عند أى مرحلة شئنا من مراحل سيرها - على ذلك العالم الواقع(٢) .

---

(١) المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ٨٠.
(٢) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٨٩.

- ومما هو جدير بالذكر أيضاً فيما يتعلق بتطور الأدوات المنطقية عند مفكرنا - الذى قال بمبدأ التحقيق، أى وجود حالات جزئية تؤيد القضية أو العبارة الإخبارية أى شواهد إثبات من الواقع الخارجي، أصبح يقول بمبدأ البطلان، وتحول السؤال الذى كان يقول : ما الحالة التى يمكن تصورها بحيث إذا وقعت كان الزعم صواباً ؟ إلى السؤال الذى يقول : ما الحالة التى يمكن تصورها بحيث إذا وقعت كان الزعم باطلاً ؟ وصاحب الزعم الذى يقول مثلاً "النفس عنصر بسيط" مسئول أن يوضح كيف يمكن دحض هذه النظرية فى حالة بطلانها، ويصبح الكلام ذا معنى حين يبلغ الدقة العلمية المطلوبة، والدقة العلمية هنا لم تعد فى "التأييد" فقط، بل فى التأييد والتفنيد معاً، تأييد بالأمثلة الايجابية، والتفنيد بتصور حالات إذا ما تحققت ثبت البطلان، لقد تحول الكلام ذو المعنى من القابلية للتحقق إلى القابلية للبطلان، إذ النظرية التى تكتفى بالتأييد إيجابياً ليست علمية بما فيه الكفاية، إذ التأييد وحده لا يكفى، بل لابد إلى جانب هذا التأييد من طرح السؤال : ما الحالات التى إذا ما وقعت عددنا النظرية باطلة ؟(١) .

على سبيل المثال الفيلسوف الذى يرى وجود عالم آخر من كائنات عقلية إلى جانب هذا العالم الطبيعى الملئ بالجزئيات، عليه أن يجيب عن السؤال "كيف كانت الأمور لتتغير على فرض أن ليس هناك هذا العالم العقلى المزعوم ؟ فإذا لم يكن فى وسعنا قط أن نتصور وضعاً للحالة لو تحقق أبطل الرأى المتقدم، كان هذا الرأى مما لا يجوز عليه التحقيق العلمى، وبالتالى كان كلاماً بغير معنى"(٢) .

وهذه نقطة يرى مفكرنا أهميتها الكبرى فى تكوين العقل العلمى، وخلاصتها كما يقول : "إن النظرية العلمية لا تكتفى بأن تبين ما يقع، بل لابد إلى جانب ذلك أن تبين ماذا يستحيل عليه أن يقع بالنسبة إلى الموضوع الذى يكون مجال بحثها، وإذا وجدت نظرية لا تعرف كيف يمكن دحضها بحالة فى مستطاعك أن تتصورها بحيث لو وقعت تلك الحالة تقضى على النظرية بالبطلان، إن نظرية لا تستطيع أن تتصور لها حالة تنقضها، لا تكون علمية بالمعنى الكامل لهذه الكلمة؛ فتأييد النظرية بأمثلة تشهد بصوابها لابد أن يتممه فحص

---

(١) نحو فلسفة علمية، ص ١٩٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٩٣.

لها من حيث إمكان دحضها، وبمقدار ما يمكن تصور الحالات التى إذا وقعت كانت النظرية باطلة، تكون هذه النظرية أقرب إلى التفكير العلمى الصحيح"(١) .

وهكذا يأخذ مفكرنا صراحة بمبدأ البطلان أو مبدأ التكذيب عند كارل بوبر إذ يؤكد بقوله : "لئن كانت العلامة الفاصلة بين ما يصح إدراجه فى المعرفة العلمية وما لا يصح، هى قابلية القول المعين لأن يتحقق الآخرون – غير قائله – من أنه حق أو من أنه باطل، فلقد حدث فى عصرنا هذا تعديل فى هذا المعيار، قد يبدو طفيفاً، لكنه فى حقيقته ذو أهمية كبرى، وهو أن قابلية القول المعين للحكم عليه بالبطلان لها الأولوية على قابليته لأن يحكم عليه بأنه حق. وذلك لأنه قد تتكاثر بين أيدينا الشواهد الدالة على صدق قول معين، فيغرينا ذلك بالاطمئنان لذلك القول. وفجأة تظهر بينة جديدة تقلب لنا ذلك الحكم رأساً على عقب"(٢).

وهكذا بعد أن كانت الحالة الواحدة التى تخرج على الصفات المشتركة بين أفراد النوع الواحد تُعدّ حالة "شاذة" لا يحسب لها حساب فى القاعدة العامة أو القانون الكلى طبقاً للمنطق الأرسطى الذى كان يصنف الأشياء أنواعاً، فإن الأمر تغير وأصبحت "القوانين العلمية لا تعرف شذوذاً، بل إن "الشاذة" الواحدة كفيلة أن تنقض القانون كله ليحل محله قانون آخر يفسر الظواهر تفسيراً يطوى السوى والشاذ على حد سواء"(٣) ، وهكذا أصبح "الفيصل الحاسم فى قبول الفكرة المعينة عضواً فى الأسرة العلمية هو قابليتها للبطلان، بمعنى أن يحاول الباحثون إبطالها بكل ما فى وسعهم من تجارب، فإذا صمدت لهذه المحاولات، كانت فكرة صحيحة – مؤقتاً – إلى أن يظهر فى مستقبل قريب أو بعيد ما يبين بطلانها"(٤) .

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : إذا كان مفكرنا قد ظلّ يشحذ أدواته التحليلية، حيث بدأ بالدعوة الصريحة إلى التحليل الوضعى المنطقى، ثم التحليل البراجماتى، هل ظل

---

(١) نحو فلسفة علمية، ص ١٩١.
(٢) قيم من التراث، ص ١٤٨.
(٣) المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ٣١٣.
(٤) قيم من التراث، ص ١٤٨-١٤٩.

ثابتاً على هذه الرؤية المنهجية ؟ أم أن معنى التحليل ذاته استمر يتطور من خلال ممارساته العملية ؟ وبعبارة أخرى بأى منطق عالج مفكرنا مشكلة "الأصالة والمعاصرة" ؟ هذا يتضح بعد الوقوف على نوع الاستدلال وطبيعة منطق التفكير فى هذه المرحلة حيث كان الحديث عن المنهج مسكوتاً عنه، وعلى القارئ أن يكتشف ذلك بنفسه.

الفصل الثانى عشر

نوع الاستدلال ومنطق التفكير
فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية

يرى أستاذنا الدكتور حسن حنفى أن مرحلة "تجديد الفكر العربى" هى مرحلة تطبيق للمنهج الوضعى المنطقى، وذلك لأنه قسم مراحل التفكير عند زكى نجيب محمود إلى مرحلتين فحسب فذهب إلى أن مفكرنا "فى المرحلة الأولى عرف المنهج والرؤية والاختيار. وفى المرحلة الثانية طبق المنهج والرؤية والاختيار فى حضارة أخرى. الموقف واحد، ولكن الذى تغير هو مادة التحليل وموضوع الدرس. لم ينقلب المفكر على نفسه، ولم يغير مواقفه، ولم يتحول من وضعى منطقى إلى تراثى إسلامى، ظل فى موقف واحد العلم والحرية نموذجي الغرب يبحث عنهما فى التراث القديم فلا يجد إلا الدين والقهر"(١) !!.

وما يعنينا من النص السابق هو معرفة هل بالفعل كانت مرحلة تجديد الفكر العربى تطبيقاً لمنهج الوضعية المنطقية ؟ وهل مفكرنا لم يغير مواقفه ولم يتحول إلى تراثى إسلامى؟(*) .

---

(١) د. حسن حنفى : عربيان بين ثقافتين .. قراءة وحوار، مقال ضمن كتاب تذكارى بعنوان : زكى نجيب محمود، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، إشراف وتقديم : د. حسن حنفى، سنة ١٩٨٨، ص ٢٢٩.

(*) الدكتور عاطف العراقى لا يرى أى تراجع فى موقف زكى نجيب محمود، ولا تعارض بين أفكاره السابقة واهتماماته العلمية والفلسفية والمنطقية، وأن هناك من يسئ فهم أفكار زكى نجيب محمود ويصور أن اهتمامه بتجديد الفكر العربى انما جاء تعبيرا عن نوع من التوبة أوالتراجع عن أفكاره السابقة (د. عاطف العراقى، الدكتور زكى نجيب محمود مفكرا، الكتاب التذكارى لجامعة الكويت، ص ٤٠).
ويرى الدكتور مراد وهبة أن منطق مذهب زكى نجيب محمود يفضى به إلى الاقتراب من الأصولية الإسلامية، ومقصده على الضد من ذلك (مجلة ابداع، العدد العاشر، أكتوبر سنة ١٩٩٣، ص ١٥).
يرى الدكتور إمام عبد الفتاح : إن زكى نجيب محمود انتهى إسلامياً دون أن يتخلى قط عن "منهج" الوضعية المنطقية (راجع : الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود، عالم الفكر بالكويت، المجلد العشرون، العدد الرابع، يناير سنة ١٩٩٠). ---

هذا ما سنتعرف عليه من خلال الوقوف عند نوع الاستدلال ومن ثم معرفة منطق التفكير فى هذه المرحلة :

أولاً : نوع الاستدلال :

ترى الباحثة أن الفكرة الجوهرية التى أسس عليها زكى نجيب محمود مشروعه فى التوفيق هى فكرة "الثابت المتغير"، والوجه المنطقى لهذه الفكرة هو التمييز بين الإطار المنطقى الصورى (الثابت)، والمحتوى المادى (المتغير) وفى هذه المرحلة ينبغى معرفة هل التزم مفكرنا بأن يظل الإطار الصورى الثابت وضعياً منطقياً، أم تحول إلى إطار المنطق العقلى بمعناه الواسع ؟ الجواب : إنه التزم "بالمنطق العقلى" ومن هنا اختلفت تعريفاته للعقل فى هذه المرحلة عن سابقتها، وفى تعريفه لهذا المنطق يرى أن أميز ما يتميز به المنطق العقلى هو "أنه حركة انتقالية تنقل صاحبها من "مقدمة" (أو شواهد) إلى نتيجة تقام على أساس تلك المقدمة أو الشاهد"(١) .

لقد استخدم مفكرنا النمط المنطقى أو العقلى فى الإدراك، باعتبار أن هذا النمط "عملية تستدعى قيام وسيط بين الشخص المدرك من جهة، والحقيقة التى يدركها من جهة أخرى، وذلك الوسيط هو حركة استدلالية تنصب على الطرف الأول لتخرج منه النتيجة التى هى بمثابة الطرف الثانى"(٢) هناك إذن نقطة انطلاق، ومحطة وصول، وبينهما طريق هو "بمثابة العملية الاستدلالية فى الموقف العقلى يبدأ من المعطيات المقدمة، لينتهى منها إلى النتيجة المبتغاة"(٣) ، لكن إلى هذا الحد لم نقف إلا على "شكل" المنطق باعتباره منطقاً عقلياً

-*- كما يرى د. أحمد عبد الحليم عطية : أن ما يميز زكى نجيب محمود هو "وحدة المنهج" وعلى ذلك يستبعد القول بتعدد مراحل تفكيره وتطور كتاباته، أو القول بتحول معرفى، أدى به إلى الانتقال من مرحلة ميتافيزيقية إلى أخرى وضعية منطقية، إلى ثالثة ذات صيغة عربية إسلامية !!. (راجع : "القيم بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية" مقال منشور ضمن الكتاب التذكارى بعنوان : زكى نجيب محمود، إشراف د. حسن حنفى، ص ٤٠٧).

(١) حصاد السنين، ص ٣٣٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٥.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

فحسب، أما نوعه فلم يتحدد بعد، لأنه لا يتحدد إلا بالكشف عن طبيعة الاستدلال، الذى يقتضى بدوره الكشف عن نوع المعطيات التى يبدأ منها العقل حركته فى العملية الاستدلالية، هل هذه المعطيات المقدمة هى "فروض" أم "حقائق"، ؟ ومفكرنا يطلق على النقطة - التى نبدأ" التفكير من عندها لفظ "المبدأ"(١) .

لذلك فإن الذى يحدد طبيعة الاستدلال ونوعه، هو نوع المعطيات أو "المبادئ" التى يبدأ منها المفكر عملياته الفكرية أو خط سيره العقلى وصولاً إلى نتائجه، "والمبادئ" قد تكون حقائق أو فروضاً، ويوضح مفكرنا الفرق بين "الحقائق" من جهة و "الفروض" من جهة أخرى، بقوله : إن "الحقائق لا حيلة للإنسان فيها، عليه أن يتقبلها لأنها وقائع قائمة هنالك، رضى الإنسان أوكره، ثم يبنى عليها إذا شاء، ويستنبط منها النتائج إذا شاء، أما هى نفسها فكيان مستقل عن الإنسان ورغباته وميوله وإرادته ... وأما الفروض فشأنها آخر، لأنها ممكنات يتصورها الإنسان ليستنبط منها النتائج"(٢) .

ويؤكد مفكرنا أنه سواء كان الذى بين أيدينا "حقائق" واقعة، أو "فروضاً" من عندنا، فهذه أو تلك بداية محتومة لأى تفكير، إنه ليستحيل على العملية الفكرية - كائنة ما كانت مادتها - أن تتحرك قيد شعرة إلا إذا كانت بين أيدينا "نقطة الابتداء" التى منها نسير، وإذا كانت نقطة الابتداء هذه من "الحقائق"؛ كانت العملية الفكرية من الضرب السائد فى العلوم الطبيعية، وإن كانت من الفروض كانت العملية الفكرية من الضرب السائد فى علوم الرياضة، ولا ثالث لهذين الضربين فى عمليات الفكر(٣) . وهكذا يؤكد مفكرنا على أن الاستدلال العقلى نوعان لا ثالث لهما، فجميع عمليات الفكر إما أن تكون منتمية إلى النوع الذى يبنى على الحقائق الواقعة، وهو المنهج العلمى الاستقرائى، وإما منتمية إلى النوع العقلى الاستنباطى الذى يبنى على الفروض، - وقد تسمى الفروض بأسماء أخرى، كالبديهيات، أو المسلمات، أو غير ذلك لكن ذلك لا ينفى عنها طبيعتها، وهى أنها فروض نفرضها لنستنبط منها، وكان فى وسعنا أن نفرض سواها فتخرج لنا نتائج أخرى، لذلك فهى

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ١٩٣.
(٢) المصدر السابق، ص ١٩١.
(٣) المصدر السابق، ص ١٩٢.

تخضع لحرية اختيار الإنسان الذى يختارها على أساس أن من الفروض ما يعطى نتائج أكثر مما يعطيه سواها، وقد يجئ إنسان آخر ويختار لنفسه فى الموضوع نفسه، مبدأ آخر، يبدأ منه التفكير، ولا يكون بين الرجلين تناقض، فكل منهما بمثابة من ابتنى لنفسه من مبدئه بيتاً يأويه، ثم تجاور البيتان، لا ينقض وجود أحدهما وجود الآخر(١) .

وعلى هذه الخلفية الشارحة يوضح لنا مفكرنا أن الفروض فى الرياضة هى "مبادئ" مختارة، ليس فيها إلزام لأحد غير أصحابها، وكذلك الأمر فى المنظومات الفكرية المختلفة مثل الأنساق فى مجال الأحكام الفقهية، ومجال الفكر السياسى، وما يهمنا هنا مجال الفكر الفلسفى، الذى يدرجه مفكرنا ضمن العملية الفكرية ذات الطابع الرياضى الاستنباطى التى تبدأ من "المبدأ الأول" الذى "يفترضه" الفيلسوف وكل فيلسوف له حق افتراض "المبدأ الأول"، أو "الفكرة الأم فى نسقه الذى يبنيه، وهى الفكرة التى يعتصر منها كل أجزاء بنائه الفلسفى، فبها يقيم البرهان على كل ما يزعمه بعدها، وأما هى فلا برهان عليها، إذ لو كان عليها برهان لكانت فكرة البرهان هى الأسبق فى أولويات العقل"(٢) . ومن الواضح أن مفكرنا هنا يجعل مجال الفكر الفلسفى ذا طابع رياضى استنباطى وهو ما يعد تحولاً فى موقفه، وربما كان هذا صورة من صور التحليل وليس تطبيقاً حرفياً للمنهج الرياضى.

غير أن مفكرنا يرى إن "المبادئ" فى شتى البناءات الفكرية ليست "حقائق" تفرض نفسها على الإنسان بحيث لا يكون له قبل على تغييرها وتبديلها، بل هى - بحكم طبيعتها - "فروض" يفرضها الإنسان لنفسه حراً مختاراً، وهو يفرضها لتخدم أغراضه، فإن هى أفلحت فى خدمة تلك الأغراض، كان بها، وإلا فهو يبدلها بسواها حتى يقع على أنفع المبادئ لحياته العملية"(٣) والنص يوضح أن العبرة بتحقيق الغرض وليس بنوع الاستدلال.

إذن فى المنظومات الفكرية ذات الطابع الرياضى - التى تبدأ بالفروض والتى يحكم بالصواب والخطأ على نتائجها بحسب طريقة استنباطها من مبدئها - لا تتم المفاضلة بين منظومتين على أساس صواب إحداهما وخطا الأخرى (لأن كلاً منهما قد تكون صحيحة

(١) تجديد الفكر العربى،ص ١٩٢-١٩٣.
(٢) المصدر السابق، ص ١٩٦.
(٣) المصدر السابق، ص ١٩٧.

الأجزاء مادامت هذه الأجزاء مستنبطة استنباطاً سليماً من المنبع) بل تكون المفاضلة بين منظومتين مختلفتين على أساس النفع عند التطبيق العملى(١) .

وعلى هذا الأساس - الذى أكد عليه مفكرنا - نسأل عن نوع الاستدلال الفكرى الذى استخدمه مفكرنا فى مرحلة "الأصالة والمعاصرة" هل هو الاستدلال الذى يبدأ فيه العملية الفكرية من "حقائق" أم من "فروض" ؟ وقد لا يكون للسؤال معنى الآن بعدما أكد مفكرنا أن البناءات الفكرية تقوم على "الفروض"، والعبرة بتحقيق الأهداف التى افترضت من أجلها، غير أن الأمر يحتاج لمزيد من الإيضاح.

وفى الحقيقة قد يظهر لنا من خلال الممارسات المنهجية أن "المعطيات" التى "بدأ" منها مفكرنا العملية الاستدلالية فى هذه المرحلة كانت متنوعة المصادر، بحيث لا نستطيع أن نقول إن جميعها حقائق، أو جميعها فروض،بل هى إما هذا أو ذلك أو هما معاً، فكثيراً ما نجد أنه يبدأ من فروض ليستنبط منها نتائج(٢) ثم يعود فيدلل على صحة فكرته بالرجوع إلى الوقائع، وأحياناً تأتى فروضه مستوحاة من الوقائع، وأحياناً أخرى تكون معطياته حقائق كبرى توضع موضع التسليم وتكون مصادرها النصوص الدينية ممثلة فى آيات قرآنية أو أحاديث نبوية، يضعها موضع التسليم باعتبارها "مبادئ" يبدأ منها الاستدلال العقلى، ليرى ما يلزم عنها من نتائج، والأمثلة كثيرة فى كتبه تدل على هذه الوقفات الإدراكية(٣) .

وإلى جانب هذه الوقفات الإدراكية التى تعتمد على الطريقة غير المباشرة، كانت له وقفات تعتمد على الطريقة الحدسية المباشرة(٤) .

---

(١) تجديد الفكر العربى، ص ١٩٦.

(٢) كما حدث في فلسفته العربية المقترحة، تجديد الفكر العربي، ص ٢٥٨.

(٣) كما فى المعقول واللامعقول حيث بدأ من تأويل الغزالى لآية النور.

(٤) كانت هناك لحظات حدسية كثيرة تلازم فيها العقل والوجدان عند زكى نجيب محمود أهمها: تلك اللحظة الشعورية الحدسية التى تعرف فيها على الوضعية المنطقية حين التقى مزاجه الشخصي وميله الطبيعي مع هدفه التنويرى ودوره الإصلاحى (راجع ص ٢٥٥ من هذه الدراسة)، وهناك أيضا تلك اللمحة الخاطفة التى قفزت إلى ذهنه ممثلة فى آية النور وتأويل الغزالى لها حين استعارها لترسم له خط السير فى كتابه المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى (راجع ص ١١٧ من كتاب المعقول واللامعقول)، وكذلك تلك اللمحة الحدسية حين شاء له رب العالمين أن يجرى على لسانه آيات من سورة الشمس (راجع في تحديث الثقافة العربية، ص ٧٧) هى لحظات تشبه لحظة الصوفى حين ينكشف له فجأة حقيقة كانت خبيئة وراء حجاب، وتلك اللحظات لا تقتصر على الصوفية بل يعرفها العلماء والمفكرين جيدا، وعلى رأس هؤلاء موقف أرشميدس حين عبر عن ذلك بقوله وجدتها.

غير أن ما نريد الوقوف عنده الآن هو منطق التفكير في مرحلة "الأصالة والمعاصرة" بالتحديد، فلو نظرنا نظرة كلية - دون دخول في تفصيلات جزئية - سنجد أن القضية الأساسية هي مشكلة "التخلف الحضاري" أو أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، وحلّها - الذي اقترحه زكي نجيب محمود كان رأياً اقترحه وصاغه في عبارة "الأصالة والمعاصرة" فالعبارة هي "الغاية" أي أنها "تصور" لما "ينبغي" أن يكون، وليست "كائناً" موجوداً بالفعل، أو "حقيقة" لها كل ما للحقائق من ثبوت وثبات. وقد صاغها مفكرنا في صورة سؤال مطروح في قوله : كيف السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة، لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة في آن معاً ؟(١) ليكون جواب السؤال هو حل الإشكالية الأساسية.

لكن صياغة حلّ الإشكالية في هذا "الفرض" يتضمن ما يلي :

- إن العملية الاستدلالية لم تبدأ من "حقائق" بل بدأت من فروض، وكان الفرض المفترض هو بمثابة وضع النتيجة المقصودة أولاً ثم محاولة البرهنة عليها ثانياً عن طريق تفنيدها وتحليلها والتماس ما يؤيدها من الوقائع ليتحقق إدراك معناها.

- كما يتضمن أيضاً أن الأولوية المنطقية أصبحت للإرادة ويأتي العقل، في الدرجة الثانية، إذ لم يبق للعقل من مهمة إلا أن يرسم الطريق المؤدي إلى تحقيق النموذج الأعلى المنصوب امامه. فمجال العقل منحصر في التخطيط، وحين يتم وضع الإرادة بحيث تسبق العقل، يمكن صياغة الاستدلال صياغة ديكارتية، وكأن مفكرنا يقول : "أنا أريد إذن أنا أفكر"، وهذا يتمشى مع رأى مفكرنا بالنسبة للعربي الذي يجعل أولوية الإرادة أمر تحتمه طبيعة الحياة نفسها(٢) .

ولما كان مفكرنا يريد إصلاحاً لفساد واقع، فهو يريد بالتالي وضع صورة "مثالية معيارية" لما ينبغي أن يكون، فجعل المطلوب إثباته يتصدر العملية الاستدلالية، وظلّ على مدى قرابة ثلاثين عاماً يحاول البرهنة على المطلوب، فيحاول رسم الطرق المؤدية إلى ذلك

---

(١) تجديد الفكر العربي، ص ٢٠.
(٢) رؤية إسلامية، ص ٩.

الهدف. فكأنه قد وضع "النتيجة" قبل أن يعرف كيف استدل عليها، لأنه مازال يحاول الاستدلال عليها، والتوصل إلى حل لغزها.

وهذا يرجع – فى نظر الباحثة – إلى أن الحلّ المقترح للمشكلة الأساسية (مشكلة تخلفنا الحضارى) لم يكن جديداً، بل كان هذا الحل المقترح، أو السؤال "فرضاً" مطروحاً منذ أوائل القرن التاسع عشر عند رفاعة رافع الطهطاوى، وتناولته أقلام صُنّاع الأدب، والفكر العربى، ورجال الدين بإجابات واحدة ذات صيغ متعددة، وكأن الصيغة الأولى تقضّ نفسها أو تتناولها الأقلام ليدلى كل مفكر بمعنى من معانيها؛ كأنها لفظ كلى اكتسب ثباتاً على مر الأيام، وله ماصدقات ومعان تتعدد بتعدد الأفراد الذين يتناولوه بالبحث والدراسة والتحليل والتفنيد.

وجاء زكى نجيب محمود ليدلى بدلوه، ويقدم جواباً عن السؤال المطروح، وهذا يعنى أنه قد سلّم "بالفرض" المطروح منذ قرابة قرن من الزمان، دون أن يفاضل بينه وبين فرض آخر؛ مما يعنى كأنه قد سلّم ابتداءًا بالمرض الذى أقره الأطباء – قبله، وبالدواء الذى كتبوه، لكن كل ما هنالك أن مفكرنا أراد أن يقوم بتركيب الدواء الموصوف بنفسه(*) ، فانحصرت المسألة فى "الاختلاف" حول طريقة التركيب فحسب، أى طريقة دمج الأصالة والمعاصرة كيف تكون، وإذا كان هناك اتفاق على "الحل"، أو على "الغاية" هل هذا يجعلنا ننظر إلى اختلافهم على أنه صراع يستدعى تصنيفهم فرقاً متضادة كما صنفهم مفكرنا ؟ أم أنها جميعاً محاولات لترسيخ قاعدة واحدة تم الاتفاق عليها قديماً وحديثاً ؟.

– كما أن صياغة "الأصالة والمعاصرة" تتم عند التسليم منذ البداية، بأن كلاً من الأصالة والمعاصرة طرفى نقيض، وبأن الماضى قوة منافسة للحاضر، والأمر يتطلب الجمع بين القوتين، لكن يبقى الجمع نفسه مشكلة : هل هو جمع "تجاور" كما فى العبارة ذاتها ؟ أم وحدة عضوية ؟.

(*) يقول زكى نجيب محمود (عن نفسه بصيغة الغائب) فى هذا الصدد : "ربما جرت تلك العبارة نفسها "الأصالة والمعاصرة" على قلم قبل قلمه ولسان قبل لسانه، لكن اليقين المؤكد هو أن أحداً آخر لم يبذل مثل ما بذله من جهد لترسيخ هذه القاعدة، ولم يبلغ أحد من سعة التحليل لما ينبغى أن يؤخذ به ليتحقق لنا إدراك معناها إدراكاً مشبعاً بتفصيلاته ودقائقه، مثل ما بلغه من تحليل مستفيض" (حصاد السنين، ص ١٣٢-١٣٣).

- والسؤال الآن : هل حين أراد مفكرنا وحدة عضوية يجدل فيها الأصالة بالمعاصرة، هل افترض إطار المنطق الجدلى عند هيجل ثم راح يبحث له عما يؤيده من وقائع ؟ أم أنه قرأ الواقع واستخلص منه صورة الإطار المنطقى العام، فإذا هو نفسه إطار المنطق الجدلى عند هيجل ؟.

فى الواقع هنا اختلاف بين الحالتين كالاختلاف الموجود بين الاستبطان والاستقراء. وفيما ترى الباحثة أن هيمنة استراتيجية المنطق الجدلى عند هيجل بأبعاده الثلاثة : الموضوع ونقيض الموضوع والمركب منهما؛ كانت بمثابة "الإطار" الصورى الذى صبّ فيه زكى نجيب محمود جميع تصنيفاته التى وردت فى كتبه الخاصة بموضوع "الأصالة والمعاصرة"؛ بدءًا من الشرق الفنان سنة ١٩٦٠ ؟ حتى عربى بين ثقافتين سنة ١٩٩٠، وصولاً إلى حصاد السنين سنة ١٩٩٢، فجميع تصنيفاته تقوم على افتراض الثنائية المتعارضة بين طرفين، الموضوع ونقيضه ثم الانتقال إلى الطريق الثالث أى المركب الجامع للطرفين باعتباره حلاً للإشكالية[١] القائمة على الانفصالية المتعارضة بين الشرق والغرب، بين الدين والعلم، الوجدان والعقل، الاستنباط والاستقراء، قراءة الكلمة وقراءة "ظواهر الطبيعة"، حضارة الأخلاق وحضارة العلم ... ... إلخ.

لذلك ترى الباحثة أن زكى نجيب محمود حاول تطويع "الواقع" العربى قديمه وحديثه، ليصبّه فى قالب "الفكر الجدلى عند هيجل"، فإذا بدأ بالواقع العربى الراهن يجده تمزقاً قائماً على التناقض الحاد بين الشئ ونقيضه، أصحاب القديم وأصحاب الجديد، وأصحاب الطريق الثالث الجامع بينهما أى على أساس الشئ ونقيضه والجمع بينهما، الشرق والغرب، والعربى الجامع لهما، والتناقض الحاد يعنى التمزق والتدمير الداخلى الذى يؤدى إلى اقتلاع

---

(١) راجع : تصنيفاته للفرق الإسلامية : تجديد الفكر العربى، ص ١٣٤-١٣٥.
موقف السلف من علوم الأوائل (بخاصة اليونان) ص ١٦٥، المصدر السابق، وثقافتنا فى مواجهة العصر ص ١٢-١٣، وتصنيفاته لرجال الثقافة العربية الحديثة وانقسامهم ثلاث طوائف (ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٥-١٦-٢١). كذلك تصنيفاته للطريقة الإدراكية كانت ثلاثية الطابع، (ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٨٤). ورؤيته لهيكل البناء الثقافى الكامل ثلاثى الطابع (راجع : فى تحديث الثقافة العربية، ص ٧١). تصنيفه لمواقف الفلاسفة من مشكلة الثبات والتغير إما ثبات، وإما تغير، وإما المركب منهما (فى تحديث الثقافة العربية، ص ٦٣-٦٥)، وقفات الفلاسفة من الوجود (قصة عقل، ص ١٨٧).

الوجود والإبادة والموت، وهو حال العربى فى الوقت الراهن، ولن يخرج من حالة أشبه باللاوجود، إلا بخطوة ثانية يحقق فيها الوجود، وهى الوحدة الجدلية التى تنتقل عبر التناقض، وتعيد بناء نفسها فى مستوى أعلى؛ تلك "الوحدة" تعبر عن ظهور وجود جديد هو الحدّ الثالث الذى يكافح ضد التناقض ويتخطاه لينتج وجوداً جديداً أعلى مستوى هو العربى الجديد – فيما يرى مفكرنا –، إنه منطق جدلى صريح يجعل من التناقض والوحدة تاريخيان يمران عبر مراحل، وهكذا مرّ الفكر الفلسفى عند زكى نجيب محمود بهذه المراحل : من التناقض إلى الوحدة، أى من العقل الصارم (الوضعية المنطقية) إلى وحدة العقل والوجدان فى مرحلة الأصالة والمعاصرة.

وإذا كان مفكرنا قد اعتمد على بعض الشواهد التاريخية والواقعية لتدعيم أفكاره إلا أن تحليلاته التى تظهر على أنها استقراء لحقائق الواقع؛ لا تخلو من وجود "مُسلَّمة" يستبطنها مفكرنا ويفترض فيها الصواب لتكون بمثابة "المبدأ" الذى يبدأ منه تفكيره، ثم يسير سيره المنهجى نحو نتائجه. و "المبدأ" الذى أخذه مفكرنا مأخذ التسليم هو أن الغرب "عقلانى"، والشرق "صوفى"، وجاء قبوله لهذا الفرض على أساس أنه كان مصدقاً للغرب فيما يقوله عن الشرق(*) .

ولكن (مع بداية الستينيات) جعل هدفه مقاومة نظرة الغرب بكل ما وسعه من معرفة بالتاريخ الفكرى، ومن قدرة على التحليل العقلى، فجعل كل همه يثبت بالوقائع التاريخية أن ثقافة العربى كما شهدها تاريخه لا تدرجه فى "الشرق" بالمعنى المقصود عند الغرب، صحيح أن ثقافته بنيت على رؤية دينية، لكن تلك الرؤية الدينية عنده لم ينتج عنها انصراف عن النظرة العلمية(١) .

(*) من الجدير بالذكر أن الغرب جعل مصر ضمن الشرق، مما جعل طه حسين يتصدى لهذا الزعم فى كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر" محاولاً تصحيح الصورة بأن مصر تنتمى إلى الغرب وليس الشرق، أما زكى نجيب محمود جعلها (والوطن العربى كله) تجمع بين الشرق والغرب معاً، أى أنها شرق غرب، لأسباب منهجية وهى أنها جمعت بين عقل ووجدان معاً.

(١) حصاد السنين، ص ٣٤٧.

ومن ثم تأسس تحليله للثقافة العربية، واستندت عملية التوفيق كلها على التسليم بتلك الثنائية الانفصالية التى استمدها من تاريخ الثقافات القديمة حين فصل هذا التاريخ "الموضوعية العلمية ليجعلها نصيب اليونانى القديم، عن الذاتية الصوفية والفنية ليجلعها نصيب الشرق الأقصى"(١) . من هنا انحصرت مهمة مفكرنا فى إثبات أن الثقافة العربية تستعصى على هذا التقسيم الانفصالى، ومن ثم حاول إثبات أن الحلّ فى الطريق الثالث الجامع للبديلين معاً، لكن يظل السؤال مطروحاً، وهو : هل هذا الجمع يعدّ تركيبا حقيقيا قائماً على الجدة التركيبية الموجودة فى الجدل عند هيجل ؟ هذا ما سنعرفه بعد قليل.

بعد أن رأى مفكرنا أن البديلين قد يصدقان معاً على العربى؛ راح يتلمس شهادة العقل، وشهادة الواقع المؤيدة لهذا الصدق فراح يثبت أن العربى القديم، أو الثقافة العربية عموماً تتميز بالجمع بين "عقلانية" الغرب "وصوفية" الشرق، فبدأ بتحليل الموقع الجغرافى الصحراوى الممتد عبر اللانهائى الذى يقطنه العربى، ليستنتج من خصائص البيئة الصحراوية، ما يسميه مفتاح هيكل الثقافة العربية فى أصولها ودعائمها(٢) ، فأراد مفكرنا أن يطابق بين الفكرة والواقع، بين الواقع البيئى اللامتناهى الذى ينطبع على نفسية العربى فيجعلها تتهيأ بالفطرة للإيمان باللانهائية، وبالحقيقة الثابتة؛ حتى إذا ما جاء الوحى - فيما بعد - تنزيلا من السماء يجد الطبيعة العربية مهيأة لهذا الإيمان بحكم الموقع الجغرافى. وهكذا يجعل مفكرنا الفطرة مستمدة من الواقع البيئى نفسه، ثم يعود ويجعلها أساس عقيدة التوحيد، والسبيل للجمع بين الموضوعية والذاتية معاً فى كل موقف، ويترتب عليه أن يقبل العربى فلسفة اليونان وعلمها إلى آخر مدى، ويقبل فى الوقت نفسه التصوف الهندى والفارسى إلى أخر أعماقه، لأن طبيعته أصبحت مهيأة لذلك.

غير أن "النتيجة" التى وصل إليها مفكرنا فى استدلاله على طبيعة العربى وخصائص تفكيره ونمط ثقافته المستمد من البيئة الصحراوية، هى فى نظرنا "نتيجة" لا تلزم بالضرورة عن مقدمتها؛ "فالمقدمة" التى اعتمد عليها مفكرنا فى استدلاله هى أن البيئة الصحراوية تهيئ

---

(١) عربى بين ثقافتين، ص ٤٠٣.

(٢) قارن : عربى بين ثقافتين، ص ٣٤٦.

النفس للإيمان بالله الخالق الواحد الأحد الصمد[١] ، هذه النتيجة ليست مؤيدة بالواقع تماماً، إذ ليس بالضرورة أن ينشأ كل سكان الصحراء على الإيمان باللانهائية، وبالتالى ليس بالضرورة أن يكونوا موحدين مؤمنين بالله الخالق الواحد. فهناك من غيرسكان الصحراء من يؤمن أيضاً باللانهائية، وهل أنكر الفكر اليونانى اللانهائية ؟، وهناك من سكان الصحراء من لا يؤمن باللانهائية ؟ والربط بين نمط جغرافى صحراوى، وبين نزول الوحى والرسالات السماوية فى هذه المنطقة ذات الخصائص الصحراوية، ليس ربطاً ضرورياً مما يجعلنا نسأل هل نزلت الديانات فى هذه المنطقة بالذات لأنها صحراوية ؟ أى أن مفكرنا راح يفسر لماذا نزلت الديانات فى هذه المنطقة ؟ فكانت إجابته لأنها صحراوية. صحيح أن الديانات الكبرى نزلت فى منطقة الشرق الأوسط، لكن القول بأنها نزلت هنا لأن البيئة صحراوية ساعدت على تقبل الإيمان بالله الواحد الأحد، هو افتراض لا يلزم إلا صاحبه، وقد يأتى مفكر آخر بتفسير مختلف(*) ، كما أن القول : بأن "الفطرة؟ الأولى التى فطر عليها العربى قد انبثقت من لا نهائية الصحراء وثباتها هو أيضاً نتيجة لا تلزم بالضرورة عن مقدمتها، لأن هذا القول يقتضى أسبقية المكان والبيئة على "الانطباع" الذى تنطبع به نفس ساكنها، والشئ حين ينبثق من الواقع البيئى، أى حين تنطبع به نفس الإنسان، لا يكون "فطرة"، بل يصبح شيئاً مكتسباً، ويأتى "نتيجة" لاحقة لشئ آخر، فالشئ حين يكون "طبعاً" يختلف عن كونه "انطباعاً"، وقول مفكرنا يتعارض مع معنى "الفطرة"، فإذا كانت "الفطرة" هى قضاء سبق من الله للمولود، فيولد الطفل على نوع من الجبلة والطبع المتهيئ لقبول ما يمكن قبوله، أى أن "الفطرة هى الخلقة التى يُخلق عليها المولود فى بطن أمه"[٢] قبل أن يولد ويتأثر بالمكان، فالفطرة إذن تأتى سابقة على المكان والزمان الذى هو عمر الإنسان نفسه، وليس العكس. وإذا كان المقصود بالفطرة هو "قابلية التكيف للمكان، فهذه القابلية

---

(١) عربى بين ثقافتين، ص ٣٤٦-٣٤٧.

(*) يرى مالك بن نبى فى كتابه "شروط النهضة" أن الإسلام نزل فى بيئة صحراوية قاحلة، ليؤكد أن الإيمان "بالتوحيد" هو الذى وحد المسلمين جميعاً، فيأتى عامل التوحيد من الدين نفسه، وليس من الناحية المادية الاقتصادية، لذلك قال كلمته المشهورة "غير نفسك تغير التاريخ".

(٢) لسان العرب، لابن منظور، دار المعارف، مادة "فطر"، جـ ٥، ص ٣٤٣٣.

تنطبق على الإنسان كائناً ما كان، ولا تستلزم بالضرورة الإيمان بالواحد الخالق الصمد، وإلا كيف يفسر مفكرنا عبادة العرب للأصنام وقولهم بآلهة متعددة ؟.

وبناء على ما سبق : فإن الأساس الذى أقام عليه مفكرنا تصوره لما تتميز به الثقافة العربية، هو فى الواقع يبطن أسبقية إيمانية موحدة جعلت زكى نجيب محمود ينظر من خلالها لينطبع ما فى نفس مفكرنا على العربى، ومن ثم إذا كان العربى مفطوراً على التوحيد بالله الخالق الواحد الأحد، فإنه بالضرورة سينظر إلى الأشياء جميعها بمنظار التوحيد، فيوحّد بين العقل والقلب، بين الموضوعية والذاتية، ومن ثم فإن الثقافة العربية نمط فريد لا هو "شرقى" خالص، ولا هو "غربى" صرف.

إذن مفكرنا في طريقته الاستدلالية يستند إلى نظرة مرغبة من جانب إيمانى يتمثل فى مسلمات يستبطنها، ومن جانب "عقلى" يعمل به على إجراء عمليات استدلالية يلتزم فيها منطق العقل الذى هو حركة انتقالية من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها، وبذلك فهو يمارس العقلانية بمعناها العام، وليست بالمعنى الخاص المحدد بالتحليل الوضعى المنطقى.

والنتيجة التى يصل فيها مفكرنا إلى أخص خصائص الثقافة العربية، تستند منذ البداية إلى "مُسلَّمة" التفرقة الثقافية بين شرق وغرب كما أشرنا، لذلك يصرح مفكرنا بقوله : "إننا إذا سلمنا بهذه التفرقة ... بقيت لنا الرقعة التى تتوسط الطرفين والتى هى الوطن العربى بمعناه الثقافى، ففى تلك الرقعة نشأت ثقافة ثالثة، ونمت وازدهرت وانتجت حضارات، ولم تكن فى رؤيتها العامة شرقية خالصة، ولا كانت غربية خالصة، بل أفرزت طبيعتها كيانا ثالثاً تلاقت فيه عقلية الغرب مع صوفية الشرق فى وحدة عضوية لا ينفرد فيها أى من عنصريها بوجود مستقل"(١) . مع أن كل تحليلاته تؤكد هذا الوجود المستقل للعنصرين (العقل والوجدان) موضوعاً ومنهجاً وغاية؛ مما يجعلنا نرى أن مفكرنا قد سار فى منهجه على خطوتين كبيرتين : الخطوة الأولى تسليمه بصراع الأضداد، والخطوة الثانية دعوته للتوحيد والتكاملية.

---

(١) عربى بين ثقافتين، ص ١٥٤.

فى الخطوة الأولى : سلَّم مفكرنا بمبدأ صراع الأضداد وبمنطق الجدل عند هيجل، لذلك جاءت قراءاته للعلاقة بين الثقافة الغربية والعربية، وكذلك قراءاته للواقع العربى الراهن وللتراث العربى كلها خاضعة لهذا الجدل الهيجلى، وربما وجد مفكرنا أن تطبيق منطق الجدل عند هيجل هو الأنسب لأنه منطق يتناول الواقع أو الوجود ويجعل الفكر جدلياً فى طبيعته، أى ينتقل فيه العقل من موضوع إلى سلبه ثم إلى المركب منهما.

والمنطق عند هيجل يهتم بمضمون الاستدلالات فى إطار نظرية كونية معينة ترى كل شئ فى الكون فى عملية تغير دائبة تنتقل من وجود إلى لاوجود إلى جديد وهكذا، لا شئ يبقى على حاله. لكن مفكرنا الذى راح يسلم بالصراع الحاد بين الثقافتين العربية والغربية – وامتد هذا الصراع ليشمل الصراع بين العقل والوجدان على مستوى الفرد الواحد، والصراع بين أصحاب القديم وأصحاب الجديد على مستوى الفكر العربى قديمه وحديثه – أصبح يقول بالنظرية التى تقوم على "الإقرار بظاهرة التغير والحركة فى العالم لكن على خلفية من ثبات بدرجة، إذ لا يمكنك حتى إدراك التغير إلا بالقياس إلى شئ ثابت"(١) حتى لو كان هذا الثابت هو "البنية" وليس "الجوهر" بالمعنى الأرسطى، وهذا ينقلنا ليس إلى قبول مبدأ التناقض، بل مبدأ "عدم التناقض" فى مرحلة لاحقة، ومن هنا جاءت عملية "التركيب" بين النقيضين عند مفكرنا، مبنية على قانون "عدم التناقض"، وذلك – فى رأى الباحثة – لأن مفكرنا جعل حل الإشكالية فى الجمع بين التغير والثبات، ومنطق أرسطو يقوم أيضاً على هذا الجمع بين التغير والثبات معاً، فالوجود ينطق بالتغير والحركة، لكن يوجد أيضاً موضوع ثابت لهذا التغير وهذه الحركة، فالأشياء فى عالمنا المحسوس فى تغير وحركة، لكن التغير يقوم فى تحول صفات، وتبدلها على شئ واحد لا يصيب ماهيته أى تغير وحركة"(٢) وهذا هو عين ما يذّهب إليه مفكرنا مع الفارق أن "الثابت" عند أرسطو هو ما يُسمى "الجوهر" وأن "الثابت" عند مفكرنا هو "البنية" أو "الإطار" أو الشكل.

---

(١) راجع : د. محمود زيدان، قوانين الفكر الأساسية، بحث ضمن الكتاب التذكارى بعنوان : "الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً"، جامعة الكويت، ١٩٨٧، ص ٢٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٩.

وفى الخطوة الثانية : دعا مفكرنا إلى التوحيد والتكاملية[١] على أساس التركيب بين الضدين المتصارعين. لكن مرحلة "التركيب" قامت على خبرة ذاتية عاشها زكى نجيب محمود حين لم تكن الثقافة العربية الخالصة هى مجال تخصصه فتحول الوعى الذاتى عنده إلى نقطة انتباه مختلفة غيرت مجرى تفكيره حين أتاح الله له فرصة كافية للإلمام بقسط من الثقافة العربية فى جامعة الكويت، وهنا عاد موضوع التوفيق يلح عليه إلحاحاً شديداً فرأى أنه "لابد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذى نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين فى آن واحد"[٢] . وواكب هذا التحول تحول آخر فى الحركة القومية، ما دعا مفكرنا إلى تغيير وقفته – وقد كان من دعاة الجديد – فيقول "...تغيرت وقفتى مع تطور الحركة القومية، فمادام عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التى توصف بأنها معاصرة، فلا مناص من نبذه ونبذها معاً، وأخذت أنظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافى عربى خالص"[٣] فاستند التحول إلى نظرة التعاطف التى تأسست فى المقام الأول على الشعور النفسى الخاص الذى صاحب مفكرنا فى أعوامه الأخيرة مما جعله يشعر "بالقلق الشديد" إذا ما اكتفى بالنظرة العلمية فحسب، دون أن يضيف إليها الإيمان بالغيب، ويعبر عن ذلك بقوله : "وفى يقينى أنه حتى أولئك الذين أرادوا أن يكونوا علميين تجريبيين بكل ما تقتضيه وجهة النظر الجديدة، لم يستطيعوا مصالحة انفسهم، وبقى القلق فى ضمائرهم يورقها، إذن فهذه نظرتنا التى تريحنا، وهى أن نضيف إلى عالم الشهادة غيباً مستوراً، وإذا كان عالم الشهادة بحاجة إلى مشاهدة وتجربة لإدراكه، فالغيب إدراكه يبنى على إيمان"[٤] . وبهذا يكون مفكرنا قد عقد "مصالحة" بين النفس أى بين الغيب من جهة وبين عالم الشهادة من جهة ثانية، وكذلك بين إدراك البصيرة، وبين إدراك البصر. فساعده الإيمان الدينى على التحول من الموقف إلى نقيضه إلى المركب منهما، من الصراع إلى التوحيد، أو التكاملية ووضع الجزء فى الكل، فكانت تلك الصحوة القلقة فى أنضج سنين

---

(١) راجع صفحة ٣٦٦ من هذه الدراسة.
(٢) تحديد الفكر العربى، ص ١٤.
(٣) المصدر السابق، ص ١٣.
(٤) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٢٣-٢٤.

عمره، التي جعلته يشعر بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي الانحياز التام للثقافة الغربية، بل المواءمة بين الفكر الوافد المنقول والأصيل.

وهذا الانتقال يعبر عن الهيمنة القوية والشعور الطبيعي الصادق للإيمان الديني وهو شعور، قد لا يشعر به الإنسان إلا في مراحل العمر المتقدمة، وهو شعور نراه شائعاً عند معظم المفكرين المسلمين الذين يبدأون حياة الشباب بموقف عقلاني حاد وحاسم، ثم يتحولون عنه إلى موقف آخر معتدل جامع للعقل والتصوف معاً. غير أن تبريرهم لهذا التحول لا يعدّ تبريراً منطقياً، بل تبريراً نفسياً في الغالب وهو ما يعبر عنه مفكرنا بقوله : "استيقظ صاحبنا ... بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة ... يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان ... ليكتمل له شئ من الزاد قبل الرحيل؛ ... والسؤال ملء سمعه وبصره : كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيه المنقول والأصيل في نظرة واحد"(١) .

وفي موضوع آخر يؤكد تأثير الإيمان الديني على موقفه الفكري حين يقول "أحسّ صاحبنابشئ من الحيرة : كيف يحتفظ بهذه الكثرة من الأفراد والمفردات، لنحتفظ للعلم بقاعدته الراسخة، التي هي أن يذهب في التحليل إلى أقصى مداه ... وأن يحتفظ في الوقت نفسه بوحدانية الكون، إذا أحس إحساساً بأن إيمانه بوحدانية الله تقتضي أن يكون العالم الذي خلقه موحداً كذلك"(٢) ، شعوره الشخصي "بالقلق النفسي" الذي كان يحسه إذا قيل له إن الكون طبيعته الأساسية كثرة يستحيل رد بعضها إلى بعض جعله لا يكف عن البحث لعله يهتدي إلى تصور يزيل عنه تلك الحيرة وهو الذي يؤمن بعقيدة التوحيد، ومن ثم وجد في نفسه دافعاً قوياً نحو الوحدة التي تؤلف بين الكثرة(٣) ، وهكذا انصبغت الرؤية العقلية بالإيمان الديني، حين أراد مفكرنا أن يؤلف بين الكثرة في وحدة عضوية واحدة شاملة يشبع بها "رغبته في أن يرى توحداً في خلق الله، تنعكس فيه واحدية الله وأحديته جلت قدرته"(٤)

---

(١) تجديد الفكر العربي، التقديم، ص ٦.
(٢) رؤية إسلامية، ص ٤٢.
(٣) عربي بين ثقافتين، ص ٢٦٢-٢٦٣.
(٤) رؤية إسلامية، ص ٤٤.

وهكذا يجتمع الضدان العقل والوجدان (الدينى بصفة خاصة) ويصاغ المطلق عند هيجل فى رؤية إسلامية تعبر عن أصالة المفكر المسلم حين يجعل مفكرنا كل فروع الحياة الثقافية "بمثابة "النظائر" التى تلتقى كلها فى الإفصاح عن الحق المطلق إفصاحاً يجئ عند كل نظير من تلك النظائر بلغته الخاصة"(١) وبهذا تتوحد حياتنا الفكرية ونتخلص من عوامل الصراع التى تمزق بنيان حياتنا الثقافية فلا تجتمع كلها فى طريق واحد، فلا هى كلها "فن"، ولا هى كلها "عِلْم" ولا هى كلها "عقيدة إيمانية"، بل هناك تعدد فى المجالات، ولكل مجال مقاييس الصواب والخطأ الخاصة به، لكنها جميعاً تلتقى لتعبر عن الحق المطلق الذى يوحى بالتوحيد فى كافة المجالات.

لذلك ترى الباحثة أن زكى نجيب محمود لم يوضح لنا كيف يسير العالم من وضع معين قائم إلى نقيضه، ثم إلى وضع ثالث يؤلف بين النقيضين، كل ما هنالك أنه يقر بأن الواقع يشهد بأن الفكر العربى قديمه وحديثه ينقسم إلى ثلاث فئات صنفها مفكرنا على أساس موقف كل فئة من الفكر الغربى الوافد، وأن هذا الفكر العربى (قديمه وحديثه) يحتوى على أضداد، أو أن فئتين هما على طرفى نقيض، والثالثة جامعة للضدين معاً، لكن فجأة ينتقل مفكرنا من القول بصراع الأضداد إلى القول بالتكاملية، وكأن المسألة منذ البداية لم تكن فى حقيقتها صراعاً بين أضداد، وكأن ثمة خطأ فى التشخيص قد وقع لرجال الفكر العربى فى عشرينات القرن العشرين، حين قامت المعركة عنيفة بين أنصار الجديد وأنصار القديم، والمعركة كانت مفتعلة، "ولو كان المتقاتلون ذوى بصر وسمع، لرأوا بين ظهرانيهم – حتى فى ساعة احتدام المعركة – أدباء اجتمعت فى قلوبهم وفى عقولهم أطراف الثقافتين معاً مما يدل دلالة قاطعة على أن المسألة ليست إما هذا أو ذاك ولا اجتماع بين الجانبين، بل هى على صورتها الأصح : هذا وذاك معاً"(٢)، لأن البديلين قد يصدقان معاً.

وهكذا راح مفكرنا يأتى بنماذج من أدبائنا ومفكرينا أمثال طه حسين والعقاد، وهيكل والمازنى وغيرهم هؤلاء الذين جمعوا بين هذا وذاك بين الثقافة العربية والثقافة الأوربية فى آن معاً، ليقرر فى النهاية أن الموقف فى مثل هذه المشكلات ليس من ضروب الصراع

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢.
(٢) فى حياتنا العقلية، ص ١٦٣.

الفكرى[1] ، وأنه لا "صراع" هناك، لأن الطرفين المتنازعين (أصحاب القديم وأصحاب الجديد) لا يزيح أحدهما الآخر، بل يأتى ليقف إلى جواره، ومفكرنا يضع نفسه ضمن الفريق الثالث الذى جمع بين الثقافتين فيقول : "وما هى ... الأعوام قد كرّت بنا إلى يومنا الراهن، فإذا الثقافتان اليوم تتلاقيان فى وحدة – إلا تكن قد تمت فهى فى طريقها إلى أن تتم – بحيث يتكون منهما ما يصبح ثقافة جديدة مطبوعة بطابعنا الحديث"[2] . وهكذا فالانتقال من "صراع الأضداد" إلى "التكاملية"، لم يأت عند مفكرنا نتيجة جدة تركيبية كتلك الموجودة فى المنطق الجدلى عند هيجل، بل يظل تفسير مفكرنا للمسألة ينطوى على عرض تبسيطى للأمور، يقر بوجود "الأضداد" ولا يفسر لنا انبثاق الشئ من نقيضه إلا بهذا التفسير النفسى الذى يواكب المرء قبل الرحيل نتيجة خبرة شخصية يمر بها بعض الأفراد، وما ينطبق على الفرد يمكن أن ينطبق على مجموع الأمة كلها.

الخلاصة : فيما يتعلق بطبيعة الاستدلال (فى مرحلة الأصالة والمعاصرة) تعود إلى تلك الطرقة الإدراكية التى اهتدى فيها مفكرنا بمبادئ مسبقة، أى أنه وضع "فروضاً" أخذها مأخذ التسليم، فالمقدمة التى "بدأ" منها العملية الاستدلالية أحاطها بشئ من التقديس والتوقير ولم يتشكك فيها أو يرفضها وهى أن الغرب عقلانى، والشرق صوفى، وكذلك مركب "الأصالة والمعاصرة" نفسه، أخذه مأخذ التسليم ولم يحاول افتراض فرض آخر لحل مشكلة التخلف، كما إنه استبطن المنطق الجدلى عند هيجل فى تصنيفاته، وكان من الممكن أن نقول أن المنطق الجدلى عند هيجل هو منطق جامع للفكر والوجود فى آن معاً، وكذلك فعل مفكرنا، لكن النظرة الكلية للعملية الاستدلالية فى مجموعها تبدأ من موقف افتراضى. فعبارة "الأصالة والمعاصرة" صيغة معيارية افتراضية ولكنها فى الوقت نفسه حقيقة من الحقائق الملموسة تحققت عند السلف قديماً، وعند الخلف حديثاً على أيدى نفر من المفكرين المحدثين والمعاصرين.

---

(١) فى حياتنا العقلية، ص ١٦٣.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وطبقاً لما يذهب إليه مفكرنـا فـى تحديد معنـى "المبـادئ"، وتحديد نوعـى الاسـتدلال العقلى[١] ، فإن الاستدلال فى هذه المرحلة لم يكن استدلالاً علمياً أى ينتمى إلى علوم الواقـع بالمعنى الذى دعا إليه مفكرنا فـى مرحلـة الوضعيـة المنطقيـة، ولا كـان اسـتدلالاً اسـتنباطياً محضـا، بل قد يكون من ذلك النوع الصـورى الذى وصفه فى المنطق الوضعى عنـد شـرحه لقضـايا العلم الصـورى ولطريق السير فيه فقال : "إذا ما وجدنـا انفسـنا أمـام موقـف مشـكل، وعرض لنا فرض ما باعتباره طريقاً ممكناً للحل، مَثَّلَ هذا الفرض أمام أذهاننا فـى صـورة قضية (اللهم إلا إذا قبلناه فوراً وصدقناه ثم طبقناه علـى الموقـف المشـكل، وعندئـذ لا تكـون قضـايا ولا يكون بحث علمى) لكن هذه القضية التـى سـتضـع الحـل الممكـن للمشـكلة الماثلـة أمام العقل، سرعان ما يتبين أنها ليست قائمة فى الفراغ وحدهـا، بـل إنهـا لـترتبط مـع عـدد غيرها من الأفكار التى كان قد سبق لنا تحصيلها وتحقيقها فى مجرى حياتنا الماضيـة، فـإذا ما ربطنا هذه القضية الجديدة بزميلاتها القدامى، راعينا فى الربط أن نلتمس لهـا مكانـاً فـى نسق يشملها ويشمل تلك الزميلات شمولاً يمكننا من استنباط أجزاء النسق بعضـها من بعض استنباطاً نظل نسير فيه داخل عقولنا خطوة بعد خطوة، فمـن مقدمـة إلـى نتيجـة، ومـن هـذه النتيجة إلى نتيجة تلزم عنها، وهكذا نسير فى تسلسـل ... نتجـه بـه وجهـة نتصـور أنهـا قـد تنتهى بنا آخر الأمر إلى نتيجة ربما وجدناها تحل المشكلة التى كانت عرضت لنا بادئ ذى بدء"[٢] .

وهنا يشرح زكى نجيب محمود الاستنباط وقد لا يأخذ به منهجاً فى كل أفكـاره لأنـه كان يعود إلى خبرة الوقائع التاريخية وغيرها من وقائع خارجية ليلتمس لأفكـاره تـأييداً مـن الناحية المادية، وهو بهـذا يجمـع بيـن الفـروض والحقـائق، بيـن الاسـتنباط والاسـتقراء، أى يجمع بين نوعى الاستدلال العقلى،وهو ما يفسر لنا قولـه بفكـرة "الثـابت المتغير"، فـالمنطق العقلى "ثابت"، منطق مقطوع به، والمتغير هو نـوع الاسـتدلال بحسـب نـوع المبـادئ سـواء كانت حقائق أم فروضـاً أم هما معاً ؟.

---

(١) راجع تجديد الفكر العربى، ص ١٩١ فما بعدها.
(٢) المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ٧١.

لذلك رأينا أن نطلق على هذه المرحلة مرحلة ما "بعد" الوضعية المنطقية، لأن زكى نجيب محمود قد استخدم فيها المعنى العام الواسع للعملية الفكرية باعتبارها، عملية ذهنية نرسم بها خريطة العمل المؤدى إلى تحقيق هدف ما"، والهدف كان محدداً من قبل فى ذلك الإرث التوفيقى الموروث عن أسلافنا القدماء الذين جاوروا بين عقل ووجدان فى توازن، والخريطة ظل مفكرنا يتعرف على قسماتها ويرسم حدودها ومساحتها وألوانها وتفاصيلها الداخلية على مدى ثلاثين عاماً.

وإذا سألنا مفكرنا : "لماذا جعلت الصيغة المقترح لها أن تكون حلاً لمشكلة التخلف الحضارى "فرضاً"، ولم تزعم لها منذ البداية أنها حقيقة لها كل ما للحقائق من ثبوت وثبات ؟ كان جوابه عن ذلك : هو أن هناك بيننا من ينكر الظاهرة الإشكالية أساساً، فلا يجد فى حياتنا "تخلفاً" ربما وجد أن العكس هو الصحيح من وجهة نظره"(١) وعلى ذلك تكون تهمة "التخلف" الحضارى فى حاجة إلى إثبات.

ومن جانبى أقول : إذا كان مفكرنا يسلم بأن تهمة التخلف تحتاج إلى إثبات؛ فإن هذا يضمر اعترافاً صريحاً بأن "التخلف" أمر يختلف عليه الناس، ومن ثم فهو ليس مما يُعدّ كائناً حقيقياً له وجود خارجى مستقل، بل هو "قيمة" نخلعها نحن على الشئ، وبالتالى - طبقاً للمعيار الوضعى المنطقى - فإن ما نخلعه نحن على الأشياء يُعدّ "معيارياً" وليس وصفاً، أى يُعدّ اختلافاً فى الرغبات، وليس اختلافاً على شئ "موضوعى" خارج الحالة النفسية للمختلفين، وهذا ينسحب بدوره على مركب "الأصالة والمعاصرة" ذاته، من حيث هو "رغبة" معيارية يرسم بها مفكرنا للفكر العربى "ما ينبغى" أن يكون عليه، وبالتالى عندما نرسم للناس "ما ينبغى" أن يكون، نكون بذلك قد خرجنا عن نطاق العلم الموضوعى، ودخلنا فى نطاق الكلام "الذى "يعبر" به الإنسان عن رغباته وآماله، وفى ذلك قد يختلف الناس(*) .

---

(١) حصاد السنين، ص ١٣٣.

(*) وليس هذا عيباً فى حد ذاته، لأن مثل هذه الموضوعات تعدّ مشكلات اجتماعية بالمعنى الواسع، ولها طبيعتها الخاصة التى تختلف عن العلوم الطبيعية، غير أننا نقارن موقفه هنا بالمنطق الذى دعا إليه فى مرحلة الوضعية المنطقية.

لكن فى الواقع نكون قد أخطأنا التصور إذا جعلنا كلام مفكرنا من هذا النوع التعبيرى الوجدانى المعيارى، لأنه إذا كانت الجمل التعبيرية لا تشير إلى عمل يمكن أداؤه للتحقق من صدق معناها المزعوم وبالتالى لا تكون لها معنى فى المنطق الوضعى؛ فإن عبارات مفكرنا ليست وصفية محضة وليست معيارية خالصة، والدليل على ذلك أنه لا يكتفى بالمعيار، بل يأتى بالشواهد المؤيدة له من وقائع التاريخ ومن شواهد الواقع، فضلاً عن أن عباراته يمكن تحويلها إلى عمل وبهذا يتحقق معناها. أى أنها لها رصيد فى دنيا الوقائع الخارجية بالشواهد، وباعتبار ما سيكون من حيث كونها عبارات وسلّية يمكن التحقق منها بالتجربة العملية.

لذلك ترى الباحثة إنه إذا أردنا أن نعرف حقيقة الاستدلال الذى استخدمه زكى نجيب محمود فى مرحلة الأصالة والمعاصرة؛ فإنه ينبغى أن نضع فى الاعتبار نوعى الاستدلال العلمى التجريبى والاستنباطى الرياضى معاً، فالاستدلال - فى هذه المرحلة - لم يكن علمياً صرفاً، ولا استنباطياً محضاً؛ وذلك لأن مفكرنا لم يبدأ من "شواهد" أو من "مقدمة" وصولاً إلى "نتيجة" تقام على أساس هذه الشواهد أو على أساس المقدمة، إنما بدأ من "نتيجة" وضعها فى صورة فرض وأراد أن يقيم عليها البراهين، وقد يكون من معانى الاستقراء أنه "ذلك الضرب من ضروب الاستدلال، الذى يكشف لنا عن قانون عام، أو يبرهن عليه"(١) ، فلو قلنا إن "الأصالة والمعاصرة" كانت بمثابة القانون العام الذى يبرهن عليه مفكرنا؛ فإن الفارق واضح بين معنى أن يبرهن العالم على قانون ما، وبين محاولة مفكرنا؛ ففى حالة العالم فإنه يكون على ثقة تامة من صحة ما انتهى إليه من نتائج، أى من صحة القانون العام، ومن ثم فهو يضع فى البداية ما قد تحقق منه بالفعل ثم يبرهن عليه بما قد أجراه من تجارب كثيرة - قبل أن تتحول التجارب إلى "حكم عام" يأخذ صيغة القانون. غير أن حالة مفكرنا لم تكن بهذا المعنى، لأنه وضع "النتيجة" فى البداية وهو لا يعلم كيف يقيم البراهين عليها بعد، "فالأمر كان بالنسبة له أشبه بالأبواب المغلقة فأراد أن يبحث لها عن مفاتيح تفتحها"(٢) . أى

(١) Williams. Donald. the Ground of Induction. P. 3
نقلاً عن المنطق الوضعى جـ ٢، ص ٢٩٧.

(٢) تجديد الفكر العربى، ص ١٧.

كان هدفه الوصول إلى كيفية "البرهنة" عليها، أى كيف ينبغى أن نبرهن، وليس كيف تمت البرهنة بالفعل، وفرق كبير بين عرض الشئ وقد تم التأكد من صحته وصياغته فى قانون عام، ثم البرهنة للآخرين عن هذا القانون، وبين صياغة قضية لا ندرك كيف نثبتها بعد ؟! وهكذا يكون الحل المقترح لفض الإشكالية الأساسية التى ظل مفكرنا على مدى ثلاثين عاماً يحاول تفسيرها قد تحول هو ذاته إلى إشكالية جديدة، وهى إشكالية "البرهنة" ذاتها، وهنا يكون مفكرنا قد جعل فكرة "البرهان" هى الأسبق فى أولويات العقل، لأن نقطة البداية عنده لم تكن "مبدءًا أول" يعتصر منه كل أجزاء بنائه الفكرى، لأنه لم يكن يستخدم "الأصالة والمعاصرة" ليقيم بها هى البرهان على كل ما يزعمه بعدها، إنما كان يقيم البرهان عليها هى بذاتها. ومن هنا لم تكن العلاقة علاقة استنباط النتيجة من مقدماتها، بل محاولة التماس المقدمات التى قد تكون مؤدية إلى النتيجة التى تتصدر الاستدلال. كأنه يقيم الحجة ببيان المقدمات التى تستلزم النتيجة التى يعرضها، فكأنما الناس لا يُراد لهم أن يعلموا إلا ما قد علمه بعضهم من قبل، وهذا ما يقوله مفكرنا عن منهج البحث الأرسطى الذى هو فى صميمه منهج لإقامة البرهان على حقيقة معلومة لا للكشف عن حقيقة جديدة(١) ، لذلك فهو يأخذ على هذا المنطق الأرسطى أنه لا يعمل على زيادة العلم ونموه، لأنه لا يعنى سوى ربط حقيقة عقلية كلية بحقيقة حسية جزئية سبق إدراكها على حده، فنقول إنه ما دامت الحقيقة الكلية الفلانية مُسلَّماً بها، وما دامت هذه الحقيقة الجزئية تندمج تحتها، إذن فالحكم فيها يكون هو الحكم الوارد فى الحقيقة الكلية(٢) .

الواقع أن مفكرنا أراد قياس الغائب على الشاهد، استناداً إلى التسليم بأن المستقبل من المرجح أن يشبه الماضى، وأن الشئ المجهول من المحتمل أن يشبه الشئ المعروف، وهى افتراضات ضرورية لازمة – كما نفعل فى التفكير الإستقرائى – إذ لو أننا أثبتنا أن بعض س هو ص إذن من المحتمل أن كل س هو ص.

كما أن "سؤال التوفيق" الذى يبدأ به مفكرنا عملياته الاستدلالية، يتضمن التسليم بمبدأ "التوفيق" ذاته ومبدأ التوفيق هل هو تصور ذهنى لما وقع فى التجربة، أم هو مبدأ قبلى ؟.

---

(١) راجع : المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ١٦٦.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وإذا غضضنا النظر عن اعتباره مبدءًا قبلياً، وقلنا إن فكرة "التوفيق" تصور ذهنى لما قد وقع بالفعل، عندما تم تحقيقها على أيدى نفر من السلف والخلف المحدثين، ومن ثم فهى "فكرة" إذا نظرنا إليها من منظور المنطق الأداتى، يمكن أن نعتبرها وسيلة قد ثبت نجاحها فى دنيا الواقع قديماً عند السلف، ومن ثم يمكن أن نستخدمها كأداة نافعة أيضاً لعلاج الواقع لكن إذا كانت "الفكرة" قد ثبت نجاحها عند أسلافنا القدماء، من يضمن لنا نجاحها فى عصرنا الراهن ؟ هنا سندخل فى مشكلة قد تكون شبيهة بمشكلة الاستقراء، فإذا فرضنا أن التوفيق بين "الأصالة والمعاصرة" مثلها مثل القانون الطبيعى الذى كان قائماً فى الماضى باطراد تام، فهل لدينا مايبرر الفرض بأن هذا القانون سيظل كذلك قائماً فى المستقبل ؟ إننا نتفق مع رسل فى قوله بأن "أولئك الذين يتمسكون بالاستقراء ويلتزمون حدوده، يريدون أن يؤكدوا بأن المنطق كله تجريبى، ولذا فلا ننتظر منهم أن يتبينوا بأن الاستقراء نفسه - حبيبهم العزيز - يستلزم مبدءًا منطقياً لا يمكن البرهنة عليه هو نفسه على أساس استقرائى إذ لابد أن يكون مبدءًا قبلياً"(١) .

ومن جانبى أقول الشئ نفسه - لأن مفكرنا كان من هؤلاء المدافعين عن المنطق التجريبى - وهو أن مفكرنا فى موضوع "التوفيق" مضطر إلى التسليم بمبدأ "التوفيق" باعتباره مبدءًا قبليا وعليه ليس هناك مبرر عقلى يحتم أن تجئ تجربة التوفيق الجديدة مشابهة للتجارب الماضية فى نجاحها ؟ غير أن القول بالحتمية، لا يقره مفكرنا، لأنه يدافع عن الترجيح فى مقابل اليقين، فيرى أن المبرر العقلى هنا معناه "الترجيح لا اليقين"(٢) لأن اليقين لا يكون إلا فى القضايا التكرارية. غير أن الأمر سيظل محصوراً فى كون "الأصالة والمعاصرة" افتراضاً، أو مسلمة أو بديهية ينبغى التسليم بها، إما لأنها قد أثبتت نجاحها فى دنيا الواقع، وإما لأنه من المتوقع نجاحها وفائدتها، وفى كلتا الحالتين ينبغى التحقق من نفعها بالتجربة(٣) .

---

(١) Russell. B., Our Knowledge of the External World. P. 226.
نقلاً عن : المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ٢٩٨.

(٢) المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ٣٠١.

(٣) فى تحديث الثقافة العربية، ص ١٩٣.

وعلى ذلك فإن ما وضعه مفكرنا فى صدر العمليات الاستدلالية التى قام بها يختلف فى طبيعته عن طبيعة الحقائق العلمية، لأن مركب "الأصالة والمعاصرة" ليس قانوناً عاماً له قوة القوانين العامة فى العلم الطبيعى، كما أن "القانون الطبيعى يحكى عما يحدث فعلاً، ولا يأمر بما ينبغى أن يحدث؛ وحين نصف قوانين الطبيعة بالضرورة، فذلك معناه أنها صادقة فى كل الحالات، وليس معناه أنها تتحكم فى الأشياء وتضطرها أن تسلك مسلكاً معيناً"(١) ومفكرنا الذى يجعل من مركب الأصالة والمعاصرة معياراً لما يجب أن يكون عليه العربى الجديد، يحكى عما حدث بالفعل ويأمر بما ينبغى أن يحدث فى الوقت نفسه وهو مما يختلف عن القانون العام فى معناه كما أشرنا.

كما يختلف أيضاً مركب الأصالة والمعاصرة عن طبيعة المبرهنة فى الرياضة، لأن المبرهنة نستنبطها من المقدمات الموضوعة والمسلم بها. وقد نقول : إن زكى نجيب محمود سلم بالتوفيق بين "الأصالة والمعاصرة" على أساس "اعتقاد براجماتى" أى لضرورة عملية، مثل محاولة الطبيب تشخيص المرض بصورة مبدئية، أقول : حتى فى مثل هذه الحالة فإنه لم يتحقق بالتجربة العملية التى تثبت صدق قوله، لأن التجربة التى يستند إليها هى "تجربة التاريخ" والتجربة أو الحادثة التاريخية كما يقول مفكرنا : "لا يتكرر حدوثها، لذلك إزاءها نعتمد على استدلال درجة الاحتمال فيه لا تصل إلى الدرجة التى نبلغها فى أحكامنا على الظواهر الطبيعية"(٢) ، ومفكرنا يضرب لنا مثلا هو حكم كان قد أصدره من قبل، فيقول : "مثلا إننا نصدر حكماً خاصاً بتأثير البيئة الصحراوية على نوع الثقافة العربية، فها هنا ... ستكون الشواهد التى نستدل بها مأخوذة من حوادث وقعت فى الماضى وأصبح تحقيقها من نوع التحقيقات التاريخية لا من نوع التحقيقات المعملية التى يقوم بها علماء الطبيعة فى معاملهم"(٣) .

وهكذا يبدو أننا قد سرنا فى طريق مسدود، وعلينا أن نعود مرة أخرى إلى نقطة البداية ونوسع من زاوية النظر ونضع الجزء ضمن الكل، لذلك فالأمر يتطلب أن ننظر إلى

---

(١) المنطق الوضعى، جـ ٢، ص ٢٦١.
(٢) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٣٠٩.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

مشروع زكى نجيب محمود باعتباره وحدة واحدة متكاملة يبدأ فيها خطوات سيره من مرحلة الشباب التى اعتمد فيها على ما شاهده وما رآه بالفعل من حقائق تتعلق بحقوق الإنسان العربى التى تداس تحت أقدام الأقوياء، وبرؤى الناس التى يغشاها الضباب. إنه واقع مرير عبر عنه فى مقالات أدبية، خاصة عندما سافر ورأى الفارق الكبير بين الواقع العربى الأليم، وواقع الآخر فى درجة التقدم والحرية الانسانية التى يتمتع بها الغربى ثم انتقل إلى مرحلة ثانية (مرحلة الوضعية المنطقية) استند فيها إلى فرض استوحاه من الواقع، ورآه أكثر ملاءمة لحل إشكالية "تخلفنا الحضارى". والفرض يقول : "إن ما قد أفلح به رواد الحضارة وصانعوها فى أوربا وأمريكا، هو نفسه ما نفلح به نحن إذا كنا حقا جادين فيما أردناه"(١) . فى تلك الفترة أخذ موقفا صريحاً من التراث وهو موقف الرفض والقطع الكامل مع التراث، لكنه عاد فى فترة ما بعد الوضعية المنطقية وعدّل من هذا الموقف، وافترض فرضاً آخر وهو "الجمع بين الأصالة والمعاصرة"، وهو فرض جاء أيضاً استلهاما لما جمعه من تفصيلات عن الواقع، سواء وقائع التاريخ العربى القديم بتراثه وثقافته العربية التى بدأ يتعرف عليها فى مرحلة متأخرة، إلى جانب الواقع العربى المشكل الذى اراد معالجته بحلّ يفض إشكاله. وقد عبَّر عن هذا المنهج الفكرى بقوله : "أول الفكر "فرض" يسبق إلى ذهن المفكر على ترجيح منه بأن ذلك الفرض هو مفتاح الحلّ الذى نتخلص به من المشكلة المطروحة. بغير ذلك "الفرض" الذى يوضع فى صدر الطريق الفكرى نفقد العتبة التى نقفز منها إلى النتيجة أو مجموعة النتائج، حتى إذا ما فرغنا من استخراج ما يمكن استخراجه من "الفرض" الذى فرضناه، كان الفيصل بعد ذلك بين الصواب والخطأ هو صدق تلك النتائج على الواقع الذى كان بادئ ذى بدء قد أشكل علينا"(٢) ، وعندما خرج مفكرنا إلى أرض الواقع ليتأكد ويستوثق مّن صحة هذا الفرض فى التطبيق الفعلى؛ فإذ به يجد أنه مطبق عند زعماء النهضة المحدثين والمعاصرين، عند طه حسين، والعقاد، والحكيم، والمازنى وهيكل وغيرهم، لكن المشكلة فى عصرنا أن هذا المبدأ (الجمع بين الأصالة والمعاصرة) كما هو فى الواقع "فرض كفاية" أراد مفكرنا أن يجعل منه "فرض عين" على

(١) حصاد السنين، ص ١٣١.
(٢) المصدر السابق، ص ١٣٠-١٣١.

كل عربى معاصر[١] ، وذلك لأنه رأى أن الموقف العام فىبلادنا، تسوده نظرة لا علمية خاصة لدى الجمهور العام، وما قصد إليه مفكرنا هو ليس إشاعة الرؤية العلمية بين العلماء والمفكرين فحسب؛ بل لابد أن يتجاوز تأثيرهم ليصبح فعالاً فى تحويل الجمهور العام نحو قدر من الرؤية العلمية، حتى ولو كان ذلك القدر ضئيلاً[٢] . لذلك دعا إلى إشاعة التفكير العلمى بين الجماهير، وبين الطلبة فى المدارس وفى الجامعات، ينبغى أن نعلمهم "المنهج" بغض النظر عن المحتوى المادى، ليتأكد لنا بذلك، أن التفكير الفلسفى ينبغى أن يكون "منهجاً وتطبيقه" واجباً على كل فرد عربى.

والنظرة المنهجية الجديدة لابد أن تتناسب مع دعوته للتكاملية فتجمع خيوطاً من المذاهب الفلسفية جميعها، من الواقعية والمثالية والبراجماتية ... إلخ. فيبدأ الفيلسوف من الواقع الذى تتشابك فيه المادة بالفكرة، أى بالمشكلة فيكون واقعياً فى مرحلة رصد المشكلات؛ ثم يعتزل حينا ليفصل الفكرة عن مادتها، فيكون مثالياً"، ثم يعود بالفكرة بعد نقدها وتمحيصها إلى الواقع مرة أخرى ليغير الواقع على غرارها تغييراً يقوم على الوعى والإدراك لما نحن بصدده فيكون عملياً[٣] ؛ ومفكرنا يفرق بين "العملى" و "الواقعى"، فلا "يعجبه تطرف الواقعية من جهة، ولا تطرف المثالية من جهة أخرى، وكما يقول : "ولماذا أجعل للواقع المحتوم كل هذا السلطان الذى يشل قدرة الإنسان على تغييره ؟ ولماذا أجعل للأفكار المثلى كل هذه الرفعة التى تعلو بها على الواقع الناقص فلا تفيده شيئاً برفعتها وكمالها ؟ فهذه هى بيئة معينة أريد أن أحيا فيها، لكنها قد توافق أهدافى فى جانب، وتعارض أهدافى فى جانب آخر، وأريد أن أغير الجانب المعارض بحيث يخدم تلك الأهداف، وإذن فلابد من تفاعل معها أقبل ما أقبله وأرفض ما أرفضه لأغير ما أغيره"[٤].

وهكذا ينصح مفكرنا بتناول المشكلات التى تعترض المجتمع واحدة واحدة، لأدرس تفصيلاتها، ثم اقترح لحلها فكرة تناسبها، وقد أعود إليها من جديد مرة بعد مرة، إذا كان

---

(١) راجع : فى تحديث الثقافة العربية، ص ١٥٤-١٥٥.
(٢) حصاد السنين، ص ١٣٩.
(٣) راجع : فى حياتنا العقلية، ص ١٩٢.
(٤) المصدر السابق، ص ١٨٨.

الحل لا يأتى إلا على درجات(1) . وهكذا أصبح مفكرنا يأخذ بالفلسفة العملية فلسفة التجربة والخطأ، فلسفة النقد والإصلاح، والنظرة النسبية إلى المواقف والمشكلات، وأصبح يرى أن "الحق" حاصل ضرب بين طرفين هما : نحن والموقف الذى نريد أن نقبله أو نغيره(2) .

ثانياً : منطق التفكير فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية :

لقد أشرنا – منذ قليل – إلى اختلاف نوع التفكير الفلسفى فى هذه المرحلة عنه فى مرحلة الوضعية المنطقية من حيث نوع الاستدلال الذى يبدأ من "الفروض" ومن "الحقائق" فى آن معاً؛ مما يؤكد بالضرورة اختلاف منطق التفكير فى هذه المرحلة عن سابقتها. غير أن الأمر يحتاج مزيد إيضاح من عدة أمور كما يلى :

١- من حيث الكم والكيف والتعريف :

لقد أوضح مفكرنا أن الانتقال من المنطق الأرسطى القديم، إلى المنطق الرياضى الجديد يستند إلى الانتقال من الثبات إلى التغير، من السكون إلى الحركة، من فكرة "الجوهر" باعتباره كياناً مستقلاً قائماً بذاته، إلى فكرة "العلاقات" التى تتشكل فى مجموعة ذات إطار تقريبى يحفظ لها نوعاً من الهوية، هذه الرؤية "نقلت منطق الفكر نفسه من إقامة التدليل والبرهان على أساس الإدراك الكيفى للأنواع والأجناس إلى إقامة التدليل والبرهان على أساس رياضى بحت، أى على أساس الكم"(3) .

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن هو : هل التدليل والبرهان فى مرحلة الأصالة والمعاصرة كان على أساس الإدراك الكيفى ومن ثم على أساس المنطق الأرسطى القديم، أم كان على أساس كمى أى على أساس رياضى بحت ؟

لقد دعا زكى نجيب محمود إلى الانتقال من المنطق الأرسطى القديم إلى المنطق الرياضى !

---

(1) فى حياتنا العقلية، ص ١٨٩.
(2) المصدر السابق، ص ١٩٠.
(3) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٠٩-١١٠.

لجديد، أى من الإدراك الكيفى للأشياء على أنها أنواع وأجناس، إلى الإدراك الكمى الذى ينظر للأشياء على أنها "مجموعة ضخمة من التفصيلات التى يتركب بعضها على بعض بعلاقات تخضع لدقة الحساب، وإلا لظل معناها مرنا غامضاً **يختلف فيه المدركون كل على حسب خبرته وثقافته**، أما اليوم فدقة الإدراك العلمى تقتضينا ألا نقبل ألفاظاً عائمة المعانى كهذه، بل نحللها إلى الذرات الفكرية الصغيرة البسيطة التى تدخل فى تكوينها، ونصوغ هذه الذرات الفكرية فى دالة رياضية تضبط لنا روابطها الداخلية التى بررت أن نعدها تصوراً ذهنياً واحداً"(١) .

والنص السابق يوضح أننا أمام خيارين :

الأول : منطق جديد لا يقبل ألفاظاً عائمة، بل لابد من إخضاعها للتحليل المبنى على الدقة الحسابية وصياغتها فى دالة رياضية.

الثانى : منطق قديم تظل المعانى فيه مرنة غامضة يختلف فيها المدركون كل حسب خبرته وثقافته.

وهنا نعود إلى "بعض" الألفاظ التى استخدمها زكى نجيب محمود فى سياق ممارساته المنطقية لنرى على أى منطق كان يسير فى مرحلة "الأصالة والمعاصرة" ؟

ترى الباحثة أن زكى نجيب محمود قد اعتمد اعتماداً كبيراً - فى هذه المرحلة - على الاستخدام الكيفى للألفاظ، وليس الاستخدام الكمى، ذلك لأنه استخدم فكرة "الأضداد" وهى الفكرة التى تهدم التصور العلمى الجديد للظواهر من حيث أن الظاهرتين اللتين تبدوان وكأنهما متعارضتان هما فى الواقع ظاهرة واحدة تختلف إحداهما عن الأخرى فى الدرجة فحسب؛ أى أنها تخضع للقياس الكمى الدقيق عن طريق ما يتفق عليه من أدوات للقياس العلمى، فكان استخدامه للألفاظ استخداماً ثنائياً يؤكد فكرة التعارض بين أهل العقل وأهل الوجدان، أصحاب الجديد واصحاب القديم، أهل اليمين وأهل اليسار، أصحاب الأصالة وأصحاب المعاصرة ... إلخ، وهو استخدام يؤكد فكرة الأضداد الكيفية كأن نقول حار

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٠٩.

وبارد. وهذا الاستخدام اعتراف بأنها كيانات مستقلة تواجه بعضها بعضا، ولم يتعامل مفكرنا مع كل ضدين على أنهما ظاهرة واحدة تختلف فى الدرجة فحسب، وهو ما يعنى أنه لم يتخذ وجهة النظر العلمية منذ البداية.

كما كان فى مرحلة الوضعية المنطقية (مرحلة الفلسفة العلمية) يأخذ على الفلاسفة استخدامهم كلمات مثل "عقل" و "فكر" استخداما لا يصل إلى دقة العلماء فنراه يقول : "... فما أهون على الفلاسفة أن يلقوا فى مجرى حديثهم كلمات مثل "عقل" و "فكر" و "فضيلة" و "جوهر" كأنما هى كلمات يُشار إلى مسمياتها بالأصابع فليست معانيها بحاجة إلى تحديد"(١).

بالطبع إن زكى نجيب محمود يدرك تماماً أن هؤلاء الفلاسفة قد قاموا بتحديد مصطلحاتهم التى استخدموها تحديداً محدداً، وكتب معظمهم رسائل فى "حدود الأشياء ورسومها" حملت تحديداتهم بوضوح تام(٢) ، غير أن ما قصده مفكرنا بالتحديد المطلوب - فى ذلك الوقت - هو التحديد الذى يلتزم معيار الوضعية المنطقية طبقاً لمبدأ التحقيق، وليس بالمعنى الاشتراطى الذى يشترط فيه المفكر أو الفيلسوف معنى معين قد لا يكون له علاقة بالواقع ثم يمضى فى حديثه على أساس المعانى التى وضعها، ثم يستدل من هذا التعريف نتائجه التى تستخرج مضمون التعريف وفحواه، وما أراده مفكرنا فى ذلك الوقت هو ما أسماه بالتعريف الاسمى الدقيق الذى يصل إلى دقة العلم فإذا "أراد الفيلسوف أن يحدد معانى ألفاظه تحديداً يعينه على دقة التفكير، فخير له ألا يبدأ بالكلمة ثم يعقب عليها بتعريف، بل أن يبدأ بالصفة أو مجموعة الصفات التى يلاحظها ويريد لها اسماً يميزها، ثم يطلق هذا الاسم آخر الأمر على ما قد لاحظه، وبهذا يصبح تعريف الاسم هو الصفات التى كانت وقعت فى حدود المشاهدة، فإذا ما استخرجنا بعد ذلك من هذا التعريف نتائج مترتبة عليه، كانت هذه النتائج متطابقة مع حوادث الواقع المشهود"(٣) ، بالطبع لقد تحول مفكرنا عن

---

(١) نحو فلسفة علمية، صفحة (ط) من المقدمة.

(٢) هكذا فعل معظم الفلاسفة أمثال أرسطو وتابعه فى ذلك فلاسفة العرب أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم كتبوا رسائل فى حدود الأشياء ورسومها. (راجع : د. عبد الأمير الأعسم : المصطلح الفلسفى عند العرب، دراسة وتحقيق، منشورات مكتبة الفكر العربى، بغداد، ط أولى، سنة ١٩٨٥).

(٣) نحو فلسفة علمية، ص ٨.

رأيه هذا، لأنه لم يعد يعلم كيف يمكن - أساساً - لمثل تلك الدعوة أن تتحقق عند التطبيق"(١) . وفى نص يشهد كالوثيقة بهذا التحول يقول مفكرنا: "أنقول للطفل وهو يشير إلى شجرة باسمها، كلا يا بنى لا تقل عنها إنها شجرة حتى تكبر وتعلم عن حقائقها ما عساك تعلمه ؟ أنقول لقارئ قصيدة الشعر معجباً بماقرأ : كلا يا أخانا أرجئ إعجابك هذا حتى تجد الناقد الذى يبصرك بتفصيلاتها، فتعلم عنها ما تعلمه، ثم يكون لك بعد ذلك حق فى قبولها؟ أنقول لمن يحب : أمسك يا صاحبنا عن حبك حتى تُلم بتفصيلات الحب ومن تحب ؟ وأخيراً، أنقول لمن آمن بوحدانية الله فور سماعه لدعوة الوحى كلا، لا تؤمن حتى يفرغ علماء الدين من بحوثهم الفقهية فى معنى التوحيد ؟"(٢) .

لقد ظل مفكرنا يدعو إلى الدقة فى تحديد المعانى، وجعلها أهم الهموم التى حملها طوال حياته(٣) ، لكن ليس بالضرورة أن يكون معيار تلك الدقة هو معيار المنطق الوضعى ... لقد دعا إلى التعريف الاسمى كما دعا إلى القياس الكمى الدقيق، غير أن تطبيقاته فى تحديد المعانى استعصت على هذا القياس الكمى الدقيق، ولم تخضع لإجراءات التعريف الاسمى بل اتخذت من الطريقة الاستنباطية منهجاً فى التعريف الذى يعتمد العقل فيها على الانتقال من عبارة لفظية إلى عبارة أخرى تلزم عنها، ولم يعد الشرط أن نسأل إن كانت الكلمة اسما حقيقيا تسمى شيئاً معينا يشار إليه بالحواس، على سبيل المثال فى تحديده لكلمة التقدم يقول : "كلمة "التقدم" هنا هى التى تهمنا فى سياق حديثنا لأنه إذا كان التقدم إلى أعلى وإلى أمام شرطاً أساسياً للحضارة، كان الجانب العقلى وحده من الانسان ... هو الذى يتقدم"(٤) وهذا ليس تعريفاً لكلمة التقدم، فضلاً عن أن العبارات المذكورة مصاغة فى قضايا "شرطية" وليست "حملية" تتحدث عن واقع، وصياغتها هى "إذا كان "كذا .. كان كيت" وهذه الصياغة الشرطية قد لا تنطبق بالضرورة على الواقع؛ ثمّ يستمر مفكرنا فى قوله : "ومن فكرة التقدم هذه تنبثق لنا فروع، لابد لنا أن نعيها حق الوعى حتىلا يفلت منا جوهر

---

(١) عربى بين ثقافتين، ص ٢٦٧.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٩٢-١٩٣.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٠٠.

الحضارة ولبها"(١) ولو كنا نطبق المعيار الوضعى المنطقى على عبارات مفكرنا لقلنا إنه يستخدم كلمات لا معنى لها مثل : "فكرة" و "جوهر" و "لب"، و "وعى"، غير أن ما يعنينا هو أنه يتحدث عن "فكرة" وما ينبثق عنها من فروع وهو ما يعنى التسليم بمبدأ الانبثاق أواللزوم باعتباره مبدءًا قبلياً؛ ومن تلك الفروع أن "التقدم الحضارى يقتضى حتما ألا نجعل الماضى مقياسا للحاضر،وكيف نجعله المقياس إذا كان هذا الحاضر أفضل منه بحكم فكرة التقدم نفسها ؟"(٢) ، والاحتكام الحتمى لما يلزم عن الفكرة هو شرح لها، والشرح يعتمد على شرح ويستمر فى توليد ألفاظ من ألفاظ أخرى وهى طريقة سقراطية معروفة وحين يقول : "إن التقدم يقتضى أن نوجه النظر إلى أمام"(٣) هل هذا "تحديد" لمعنى التقدم ؟ أم أن ذلك من مقتضيات فكرة التقدم ؟.

إذن التعريف هنا لم يعد اسميا، أى نبدأ بالصفات التى وقعت فى حدود المشاهدة ثم نضع لها اسما يميزها، بل نرى مفكرنا قد بدأ بالكلمة ثم أعقب عليها بتعريف لفظى آخر يشرحها، وقد كان يرفض هذه الطريقة الاستنباطية من قبل(٤) فى حديثنا عن أشياء العالم.

لذلك يصف مفكرنا بعض الكلمات – مثل كلمة "حضارة" حين نضعها فى مخبار التحليل والفحص بأنها "تقاوم وتروغ حتى ليستعصى عليك أن تمسك بأطرافها، فكأنما اللفظة من هذه الألفاظ العامة كائن حى بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة، تنصاع لفهمك إذا جعلتها جزءا من عبارة، لكن اجعلها وحيدة وحاول أن تمسكها من جناحيها، تتمرد عليك وتنتقم. كانت وهى مسوقة فى عبارة، وسيلة تتعاون مع غيرها على أداء معنى، أما وقد جعلتها غاية فى ذاتها، تريد اختبارها هى، فما أسرع أن تنقلب بين يديك لغزاً غامضاً، وان تتخذ لنفسها أعماقاً وأبعاداً، لم تكن تتوقعها لها فى بداية الطريق ؟"(٥) .

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٢٠١.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) راجع : نحو فلسفة علمية، ص ٨.
(٥) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٩٣.

لذلك يرى مفكرنا صعوبة تحديد معانى مثل هذه الكلمات ومن فصيلتها كلمة "الثقافة" فيصفها بأنها "كلمة رواغة، لا يكاد صائدها يمسك بطرف من أطرافها، حتى تفلت من بين أصابعه، وذلك **لأن أطرافها كثيرة ومتفرقة،** حتى لنستطيع - إذا أنت أمسكت بأحدها، وظننت أنها الآن قد باتت فى قبضتك، أن نستغنى عن ذلك الجزء من أجزائها وتفر هاربة، وتظل مع ذلك "ثقافة". فإذا كان **التعريف الجامع المانع يشبه أن يكون محالاً، إلا فى المعانى الرياضية أو ما يجرى مجراها،** فهو أشد استحالة فى تحديدنا لمعنى "الثقافة"، ومن هنا كان لها من التعريفات بقدر من تناولوها بمحاولات التحديد، فلكل من هؤلاء تعريفه لها، وكأننا نعيد على أنفسنا حكاية الفيل فى مدينة العميان، إذا التفوا حوله كل يلمسه بأصابعه من حيث استطاع أن يلمسه، فلما سئلوا بعد ذلك : كيف وجدتموه ؟ فكان لكل منهم جواب يختلف عن أجوبة الآخرين"(١) .

ويقدم مفكرنا جوابا لا يدعى أنه هو الجواب الذى لا جواب سواه، بل هو جواب يصف به مسقط أصابعه على جسم الفيل ويصرح بأن "للآخرين أجوبتهم، لكن هذا الاختلاف لا يعنى بالضرورة أننا جميعاً على قدم المساواة من حيث الصواب والخطأ"(٢) .

ويذهب إلى هذا المعنى فى محاولة تحديد لفظ "عقل" فيصف مثل هذه الكلمات بأنها غامضة مبهمة، لذلك يقول : "لا حيلة لنا ...عندما نتعرض لتحديد لفظ هام عام كهذا، تشعبت فيه الآراء، إلا أن نحدده نحن على الوجه الذى نريد له أن يؤديه، ولغيرنا أن يحدده على الوجه الذى يريد، إذ العبرة فى هذه الحالات وأمثالها **هى بطريقة استخدامك للفظ فى سياق حديثك، بحيث تتسق معك اطراف الحديث، وبحيث يظل للفظ معناه الذى حددته له من أول حديثك إلى آخره"**(٣) .

وغنى عن البيان أن هذه التصريحات تؤكد تأكيداً واضحاً اختلاف معانى الكلمات المستخدمة فى مجال الفكر الفلسفى عنه فى مجال العلم، وأكبر دليل هو اختلاف معانيها بحسب السياقات المختلفة، وهو ما يعنى تعدد معنى اللفظ الواحد. وهو ما لا نجده فى

---

(١) قيم من التراث، ص ٣٢٥-٣٢٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٦.
(٣) تجديد الفكر العربى، ص ٣٠٨-٣٠٩.

المصطلحات العلمية؛ فمن المعروف أن الكلمة الواحدة فى العلم تؤدى المعنى نفسه، سواء وضعت وحيدة، أو فى أى سياق؛ فمعنى "الماء" فى العلم هو يـ٢أ أو H_2O ، وهو المعنى المستمد من تحليل الماء إلى ذرتين هيدروجين وذرة أوكسجين، وفى تحديده تتحقق ماهية الماء كاملة، وفى كل الصور التى يتغير فيها الماء من الحالة الصلبة إلى الحالة الغازية أو السائلة. وهو أمر لا ينطبق على كلمات مثل : "الحضارة" أو "الثقافة"، أو "الحرية"، ... إلخ. مما يعنى أن تعريف هذه الكلمات يعتمد على التعريف الاشتراطى، اللفظى، ويعتمد على التقدير الكيفى، وليس الكمى الدقيق كما فى حالة "الماء" مثلاً. وإذا كانت الكلمة الواحدة فى تعريفها العلمى ينبغى أن تكون على قدم المساواة من حيث الصواب والخطأ فى جميع استعمالاتها، فإن هذا المعنى لا يتحقق فى الاستخدام الفلسفى وهو ما يؤكده قول مفكرنا حين يقول عن اختلاف التعريفات لكلمة ثقافة، بأن "هذا الاختلاف لا يعنى بالضرورة أننا جميعاً على قدم المساواة من حيث الصواب والخطأ"(١) لأنه يجعل الحق متغيراً متفاوتاً يقاس بمقياس المنفعة وتغير الظروف.

كما يظهر مدى التحول فى موقف مفكرنا فيما يتعلق بتعريفاته لمثل هذه الكلمات ذوات المعانى المجردة الفضفاضة المرنة هو أن موقفه هذا يوحى بافتراض مضمر وهو أن الموقف الفكرى ينبغى أن يعامل كنسق استنباطى، أى يعتمد على نقطة البداية التى يحددها الفيلسوف ليبدأ منها عمليته الاستدلالية، ولغيره أن يحدد بداية أخرى أو مبدأ آخر، وهذا يؤدى بدوره إلى أن يكون معيار الحق "اتساقاً" بين أجزاء النسق الفكرى، بحيث يخلو هذا النسق من التناقض، وبخاصة أن مفكرنا يؤكد أن "العقل هو ألا يكون فى قولك تناقض"(٢). وقد كان فى المرحلة السابقة يختلف مع موقف بعض الوضعيين المناطقة مثل "نوراث" و "همبل" و "كارناب" حين ذهبوا إلى أن "الحق كله كائنا ما كان موضوعه رياضيا كان أو تجريبياً متوقف على تكوين الجمل اللغوية واستدلال بعضها من بعضها الآخر، وليس متوقفاً – حتى فى العلوم التجريبية – على علاقة الجمل بوقائع الخارج"(٣) . وهو ما اعترض عليه

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٣٢٦.
(٢) قشور ولباب، ص ٧٥.
(٣) نحو فلسفة علمية، ص ١٨٣-١٨٤، ص ٢٦١.

مفكرنا فى ذلك الوقت، وكان يعتبر هؤلاء الفلاسفة يرتدون - على غير وعى منهم - إلى مذهب العقليين ديكارت واسبينوزا وليبنتز والمثاليين أمثال هيجل، هؤلاء جميعاً يجعلون معيار الحق "اتساقاً" بين أجزاء النسق الفكرى، بحيث لا يخلو هذا النسق من التناقض"(١) وقد كان مفكرنا من أصحاب معيار "التطابق" فى شعبته التى تشترط أن يكون السند الأخير هو الخبرة، وما ليس يقع فى خبراتنا يستحيل أن يكون له معنى، وبالتالى فهو يستحيل على الحكم بصدق أو ببطلان(٢) . وبالتالى تصريح مفكرنا بتعدد التعريفات بقدر من يتناول مثل تلك الكلمات بمحاولات التحديد، وبأن العقل يعنى عدم التناقض، يجعل مفكرنا من أصحاب مذهب "الاتساق" وليس التطابق. لذلك نجد فى معظم استدلالاته الطابع الاستنباطى القائم على الاحتكام للفكرة وشرحها والانتقال من عبارة لفظية إلى عبارة أخرى تلزم عنها. ويظهر هذا بوضوح حين يطالبنا بالتحول من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء، فيبدأ بفرض يطرحه فى البداية، ويطلب من القارئ التسليم به وهو أننا فى مرحلة "التحول"، ثم يبدأ فى شرح معنى "التحول" وما ينتج عن هذا المعنى، فيقول : "مفتاح الصواب اليوم، هو أن نبدأ بهضم هذه الفكرة هضماً جيداً، فكرة أننا فى تحول، وإذن فنحن فى تغير، وإذن فلا حكم لماض على آت"(٣) . إنها طريقة ديكارتية واضحة، فكما يقول ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود" يقول مفكرنا "أنا أتحول إذن أنا أتغير"، ويلزم عن ذلك ألا يحكم الماضى على المستقبل، لكن سرعان ما يتنبه مفكرنا إلى ضرورة وضع سؤال آخر ينم عن "موضوع التغير" وكأنه يستكمل مبدأ ديكارت بمبدأ هوسرل الذى يقول "أنا أفكر فى موضوع ما" وعليه ينبغى أن نسأل تحول من ماذا ؟ وهو سؤال عن موضوع التحول، فتأتى الإجابة تحول "من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء"(٤) . والحقيقة أن هذا الاستدلال يتخذ الشكل الاستنباطى الرياضى، لكنه ليس استدلالاً رياضياً صورياً محضاً، ولكنه يحتوى على عناصر واقعية، فيجمع بين الذاتى والموضوعى فى آن معاً.

---

(١) نحو فلسفة علمية، ص ١٨٤-١٨٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٨.
(٣) تجديد الفكر العربى، ص ٢٢٨.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٣٤.

ونخلص من ذلك إلى أن مصطلحات مفكرنا تندرج تحت تلك المصطلحات "الرواغة" التى كان يرفض الحديث عنها فى مرحلة الوضعية المنطقية، لأنها كلمات لا ينطبق عليها القياس الكمى الدقيق الذى دعا إليه، والذى يتميز بالدرجات الحسابية الكمية. وقد يقول قائل بأن هذه القياسات الكمية هى مهمة العلماء، وليست مهمة الفلاسفة وأهل الفكر، أقول : ينبغى الاعتراف إذن بأن مصطلحات الفلسفة ذات طبيعة خاصة فهى تخضع للتقدير الكمى الجامع للكم والكيف معاً، للدرجة والنوع معاً، دون أن يُحدد الدرجة تحديداً قياسياً علمياً دقيقاً كما يحددها العالم فى معمله.

٢- الوصف والمعيار(*) :

(*) لا بد أن أشير فى هذا الصدد إنه من خلال حوارى مع أحد أساتذتى الكبار الذى أكن له كل تقدير واحترام، فقد تكرم مشكوراً ولفت نظرى إلى شئ مهم هو بنص كلامه : "لابد من التمييز بين ما يسمى المنطق أو التفكير المنطقى وهو ا لجانب النظرى للمنطق مثله مثل العلم، وبين ما يسمى التفكير النقدى وهو تطبيق المنطق فى مجالات الحياة السياسية والأخلاقية والاجتماعية وهكذا، وهو ما يوازى التكنولوجيا. وزكى نجيب محمود كان فى المرحلة الأولى مهتما بالمنطق والتفكير المنطقى، وعندما درس التراث والثقافة العربية بدأ تطبيق المنطق على هذا الموضوع الجديد، أى أنه استخدم التفكير النقدى. والحديث هنا يختلف تماماً عن الحديث هناك، فلا يجوز المقارنة بين ما يقال فى مجال المنطق الخالص بما يقال فى تطبيقه على المجالات الأخرى". انتهى كلام استاذنا الكريم، ومع تقديرى لوجهة النظر هذه فإن الباحثة لا ترى اختلافاً بين ما يقوله أستاذنا وما تقوله فى نهاية المطاف من حيث إن زكى نجيب محمود دعا إلى منطق نظرى معين ثم بدأ تطبيقه على المجالات الأخرى .. إنما الاختلاف جاء نتيجة أن الباحثة قارنت بين المنطق الخالص والتطبيق، فاكتشفت أن الأمر اختلف .. لذلك تؤكد الباحثة أن أى تطبيق، أو أية ممارسات منهجية تطبيقية لابد أن تستند إلى نظرية منطقية أو معيار نقدى معين فإذا ما طلب من الفيلسوف أن يقدم لنا هذا المعيار فإنه لا محالة سيقدم لنا نظرية فى المنطق ذات أسس محددة معينة تتضح من خلالها طريقة التفكير وهذا هو ما تهدف إليه الباحثة، فليس لنا أن نقول "إن الفيلسوف يمارس التفكير الفلسفى ولا يضع فى اعتباره منهجاً معيناً - إذا أراد - وبعد هذه الممارسة قد يكتشف هو أو غيره المنهج الذى اتبعه فى فلسفته" لأن الفيلسوف الذى يمارس التفكير الفلسفى لابد أنه يستند إلى منهج معين وإلا لما كان فيلسوفاً على الإطلاق، بل سيكون فى هذه الحالة مجرد قارئ عادى لم يستقر بعد على موقف فلسفى محدد ذى معالم منهجية واضحة، وسينطبق عليه وصف ديكارت فى كتابه "قواعد لهداية العقل" والمشار إليه فى الدراسة (راجع صفحة ٦ من الدراسة).

وزكى نجيب محمود كان قد دعا إلى منطق مجدد المعالم، لكن عند تطبيقه على قضية ثقافية هى قضية "التخلف" اختلف الأمر. وإذا سلّمنا مع أستاذنا الكبير إنه فى---

إذا كانت مرحلة الوضعية المنطقية هى مرحلة "وصفية" صريحة لأن منطق التحليل فيها يقوم على معيار "التطابق" أى تطابق الجمل أو العبارة بوقائع العالم الخارجى؛ فإن المرحلة الثالثة، وهى مرحلة وضع "تصور" لما ينبغى أن يكون عليه المواطن العربى الجديد، وفارق كبير بين من يكتفى بما هو "كائن" على أرض الواقع والاكتفاء بمعرفة أصوله ومنابعه، وبين من يضع تصوراً لما "ينبغى" أن يكون عليه الواقع، وهو نفسه الفرق بين التحليل والتغيير، بين الوصف والمعيار، وإن كانت الفلسفة العلمية تكتفى بالتحليل، فإنها أصبحت - فى المرحلة الثالثة - عند مفكرنا تحليلاً وتركيباً، أو بالأحرى تغييراً. لذلك أصبحت مهمة الفلاسفة أن يراجعوا بتحليلاتهم "ما هو كائن على أرض الواقع، ليردوه إلى أصوله ومنابعه، فإذا ما عرضوا على الناس نتائج تحليلاتهم تلك وجدوا أنفسهم أوضح فهماً لحياتهم، فإن رأوها تستوجب التعديل والإصلاح بدلوها وأصلحوها"(١) .

ويؤكد مفكرنا فى مرحلة "التغيير" على ضرورة "تصور"الصورة المثلى فى ذهن المفكر الذى يريد تربية وإصلاحا، فمثله مثل "الوالد الذى يتولى ولده بتربية منسقة تنتهى به

---التطبيق كان يمارس التفكير التحليلى النقدى، فإننا نسأل : هل استند إلى معيار محدد لهذا التفكير التحليلى النقدى أم لم يستند ؟ وعدم الاستناد إلى معيار للتحليل والنقد يتعارض مع طبيعة التفكير الفلسفى الذى هو أساساً منهجاً للتفكير النقدى، سواء صرح بذلك المفكر أو لم يصرح. إذن لابد أنه قد استند إلى معيار. إذن ما هو هذا المعيار ؟ وسؤال هذا الفصل هو : هل ظل المعيار هو نفسه معيار الفلسفة الوضعية المنطقية أم إنه اختلف ؟ هذا ما أرادت الباحثة أن تكشف عنه فى هذا الباب .. ليس إذن هناك اختلاف بين الباحثة وبين وجهة نظر أستاذنا الكبير، بخاصة أن زكى نجيب محمود نفسه أكد مراراً وتكراراً على أن الفلسفة "منهج"، وهذا يعنى أن دراسة أى موضوع لا يمكن أن يتم بعيداً عن إطار منهج نظرى محدد، أى نظرية فى المنطق. ولما كان زكى نجيب محمود - فى مرحلة الوضعية المنطقية - كان قد قصر الفلسفة فى كونها "منطقاً" له قواعد معينة وخطوات وخصائص علمية، فهى مثلها مثل العلم من الناحية المنهجية؛ غير أن المقارنة بين النظرية والتطبيق كشفت عن أن مفهوم "المنهج" نفسه قد تغير واضاف له بعداً جديداً يؤكد فيه الجوانب الايديولوجية العقدية التى لا تتجاوز الرؤى ووجهات النظر الخاصة بكل باحث ينتمى إلى ثقافة معينة، وهو أمر لم يكن يؤكد عليه زكى نجيب محمود فى مرحلة الوضعية المنطقية.

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ١١٣.

إلى غاية منشودة، إنما يؤدى مايؤديه، والصورة المثلى قائمة نصب عينيه وإلا لما عرف ماذا يكون صوابا وماذا يكون خطأ فى تنشئته لولده"(١) .

وهو ما ينطبق على زكى نجيب محمود وعلى بناة الصرح الثقافى فى بلادنا جميعهم، إذ لن تتيسر لهم سبل الإصلاح والتنوير إلا إذا تمثلوا فى وجدانهم صورة لما يريدون تحقيقه بما يبدعونه كل فى مجاله .

٣- "واحدية الكثرة" :

من التحولات الواضحة والبارزة فى الموقف المعرفى عند مفكرنا؛ ذلك التحول من القول "بالكثرة" فحسب إلى القول "بواحدية الكثرة".

فبعد أن كان يأخذ بالرأى الذى يرى أن "الشئ الخارجي - والعالم بصفة عامة - هو هو ظواهره فى تعددها وتكثرها وتحولها وتغيرها، والبحث عما يكون وراء ذلك من وحدانية وثبات ودوام هو بحث فى غير موضوع"(٢) ، "وأن الكون هو حاصل جميع ظواهره ووقائعه، وليس هو بالكائن الواحد الذى يجعل من تلك الظواهر والوقائع أعضاء من كل متكامل"(٣) . تحول عن موقفه السابق وأصبح يرى أن الإنسان مجبر على هذه "الواحدية" أو "الوحدة" التى تضم الأشتات وذلك من عدة جهات : من الناحية العملية، والنفسية، ومن الوجهة المنطقية، وكذلك الأخلاقية، والجمالية والسياسية(٤) على نحو ما أشرنا من قبل عند الحديث عن التكاملية؛ وما يهمنا من الناحية المنطقية حين يرى أننا لا نستطيع التحدث إلى سوانا بجملة واحدة إلا بعد صياغة كلماتها على نحو يوهم بواحدية الأشياء، ورغم أن كل جملة هى توحيد لما هو مكون من أجزاء كثيرة، إلا أن الإنسان لو وقف يحلل كل وحدة إلى أجزائها قبل أن ينطق بها لما نطق بجملة واحدة(٥) .

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ١٩٣.
(٢) نحو فلسفة علمية، ص ٢٤٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٣٠.
(٤) فى حياتنا العقلية، ص ٧٧-٧٩.
(٥) المصدر السابق، ص ٧٩.

وهذا القول يعنى أن التوحيد يسبق التحليل، ووضع الاسم يسبق التعرف على معناه، أى أن "الواحدية" تسبق من الناحية المنطقية الأجزاء أو الكثرة التى تتعدد بفعل التحليل ذاته.

وقد يقول قائل بأن هذه الواحدية "وهم" كما يشير النص. ومن جانبى أقول: إن الشئ حين يصبح "ضرورياً" من جميع النواحى - العملية والمنطقية والنفسية والاخلاقية والجمالية - لا يمكن أن يكون "وهماً"، لأن هذا يتعارض مع كونه ضرورياً أى أن الإنسان مجبور على البحث عن وحدة تضم الاشتات، وليس له اختيار فى ذلك(١) ، لذلك أصبح يرى أنه ما من شئ حولك إلا وهو كثرة فى وحدة.

ويترتب على الموقف السابق موقفاً جديداً فى المعرفة الإنسانية وذلك أنه بعد أن كان يرى أن المعرفة الإنسانية "عبارة عن مجموعة قضايا، لا يتوقف صدق الواحدة منها على صدق الأخرى،بل يتوقف صدقها على مطابقتها للواقعة الجزئية التى جاءت القضية لتصورها"(٢) ، وذلك يعود إلى أن وقائع العالم الخارجى مستقل بعضها عن بعض، ولا يستدل بعضها من بعض، أصبح وكأنه يقول بحقيقة واحدة كبرى تشمل الكون كله داخلها حقائق فرعية جزئية يمكن تفسيرها وفهمها، على أساس "أن الوقائع الجزئية الماثلة على مرأى البصر أو على مسمع الأذن تنتهى بك - لو تعقبتها إلى أصولها الأولى - إلى فكرة مطلقة ثابتة، لا يوصل إليها عن طريق التجريد والتعميم من خبرات الحياة الجارية، بل هى فكرة "أولية" - باصطلاح الفلاسفة فى ذلك - يجدها الإنسان مغروزة فى فطرته إذا هو استبطن فطرته، أو يستدلها من ظواهر الكون إذا هو نفذ خلال تلك الظواهر إلى جوهرها الباطن"(٣) . ونجده يتحدث فى هذه المرحلة عن كائنات هذا الكون كيف تتألف "فيكمل بعضها بعضا، حتى لكأن الكون على سعته الواسعة - وكثرة كائناته وتعدد قواه، كائن واحد موحد الأعضاء متكامل الوظائف، وحتى لكأنه كذلك بمثابة مخلوق عاقل، جسده هو مادته التى نراها، وعقله هو نظامه فى كل جزئية منه"(٤) .

---

(١) فى حياتنا العقلية، ص ٧٨.
(٢) نحو فسلفة علمية، ص ٢٣٠.
(٣) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٠-١١.
(٤) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٤٨٨.

وهنا يبدو لنا أن مفكرنا عاد إلى ما كان يأخذه على الفيلسوف التأملى الذى كان ينهج منهج "التشبيه" تشبيه الكون بالإنسان(١) ، وهو تشبيه، قد وصفه مفكرنا فى ذلك الوقت بأنه "أقرب إلى الأدب منه إلى العلم"(٢) ، هل نقول إن مفكرنا فى هذه المرحلة أصبح من فصيلة الشعراء، يحس دخيلة نفسه ثم يخلع حالاته النفسية على العالم الخارجى ؟!.

وإذا سألت مفكرنا – فى مرحلة الفلسفة العلمية ومنطق التحليل الوضعى: ماذا يُوحّد ظواهر الشئ المختلفة بحيث يجعل منها شيئاً واحداً ؟ كان جوابه : "إنه لا وحدة هناك حتى تكدَّ فى السعى بحثا عنها". إنه لا وحدة هناك فى شئ، وإن هو إلا وهمنا الذى يخيل إلينا أن ظواهر الشئ الواحد مرتبطة بعضها ببعض"(٣) ، وهو فى هذا يتابع هيوم الذى ردّ مصدر هذا الوهم إلى العادة التى تعودنا أن نرى عليها الأشياء فتبدو لنا وكأنها وحدة متماسكة.

لذلك كان تأكيد مفكرنا فى تلك الفترة على "أن الفرد الواحد من الناس لا وحدانية فيه إلا ما يخلقه الوهم، وأما حقيقته فهى سلسلة من حالات متعاقبة منذ يولد حتى يموت، فهو فى الحقيقة سيرة من حوادث، لا ذاتية واحدة متصلة الوجود على مرّ أيام عمره – دع عنك أن يتصل وجودها بعد أيام عمره. – لذلك ترانا نختلق من عندنا كائنا خفيا نتوهم وجوده داخل الانسان ونسميه نفسا لننسب إليها فى وحدتها ودوام وجودها وحدة صاحبها ودوام وجوده"(٤) .

وإذا سألنا زكى نجيب محمود – فى مرحلة الأصالة والمعاصرة – ماذا يُوحّد ظواهر الشئ المختلفة بحيث يجعل منها شيئاً واحداً ؟ كان جوابه تقديم عرض لوجهتى النظر القديمة والحديثة، المنطق القديم والمنطق الجديد، فالمنطق القديم يهتم بفكرة "الجوهر"؛ ذلك الكائن الثابت الذى يستحيل ازالته لأنه بزواله يزول الكائن مهما تغيرت عليه الظواهر والأعراض حجماً وشكلاً ولوناً، فهو عنصر ذو دوام، يعطى للكائن هويته منذ لحظة وجوده وإلى لحظة فنائه، وبالنسبة لبعض الكائنات – كالإنسان – قد لا يكون "لجوهره" فناء حتى

(١) نحو فلسفة علمية، ص ٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٦.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٥.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٤٧-٢٤٨.

بعد أن يفنى منه الجسد بكل ظواهره وتغيراته، وبغير افتراض ذلك الجوهر، لا يكون للتغير نفسه معنى(١) .

أما المنطق الجديد الذى يأخذ به فلاسفة العصر هو اتفاقهم على أن كيان الشئ، - أى شئ - ليس فى جوهر له مزعوم، إنما هو فى تسلسل الأحداث التى تصنع تاريخه، مضافاً إليها الطريقة الفريدة المميزة التى رُبطت بها تلك الأحداث، وهذا يعنى أن الزمن عنصر أساسى ولا يكون الشئ المعين فى أولها هو هو نفسه فى آخرها(٢) ، بعكس النظرة السابقة التى تلغى الزمن وتؤكد الهوية، ويأتى مفكرنا بأمثلة كثيرة جميعها توضح الفارق بين المنطق القديم والمنطق الجديد، وجميعها "تؤكد أن اعتمادنا فى معرفة دنيانا لم يعد على إدراكنا "لجواهر" الأشياء، بل لطرائق بنائها وأدائها لوظائفها وفق ذلك البناء"(٣) .

والسؤال الذى يقول : ما الذى يجعل ملايين البشر نوعا واحدا ؟ كان جوابه فيما مضى هو أنهم جميعاً يتميزون بما يسمى عقلا، وأما الجواب الأصح فهو أنهم جميعاً ذوو "بنية" واحدة، أو هم ذوو "تشريح" واحد، أى أن الطريقة التى تتصل بها الأعضاء بعضها ببعض ليكتمل بها بناء عضوى معين هى طريقة واحدة فيهم جميعاً، وكذلك الحال فى عالم الحيوان كله من حيث هو جنس واحد، وكذلك أنواع النبات جملة، والجماد مرجعه إلى "البنية" التى على هيكلها العام قام الشئ الواحد(٤) .

إذن رغم الصور المختلفة للشئ الواحد تظل هناك هوية واحدة نخلعها عليه هى "البنية"، أو التشابه فى طريقة البناء. إذن لا إنكار هنا لواحدية الهوية، بل يتم "الاعتماد على واحدية "البنية" فى الحكم بواحدية الهوية"(٥) .

"والسؤال الذى يطرح نفسه الآن : هل يأخذ مفكرنا - فى ممارساته المنهجية - بالمنطق القديم أم بالمنطق الجديد ؟ أم بالطريق الثالث الجامع لهما معاً ؟ وهل فى ظل

---

(١) راجع ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١١٣.
(٢) المصدر السابق، ص ١١٥.
(٣) المصدر السابق، ص ١١٩.
(٤) المصدر السابق، ص ١١٦-١١٧.
(٥) المصدر السابق، ص ١١٧.

دعوته إلى "الثابت المتغير"، هل يجعل الثابت هو "الإطار" العام، أى "البنية" المشتركة ؟ فإذا كان جوابه هو "أن الكائن المعين أو الموقف المعين إنما هو "نمط من علاقات" أى أن وجه الثبات هو فيصورة البناء، لا فى المضمون الذى يملأ تلك الصورة، إذ قد يتغير هذا المضمون مع ثبات الصورة، فيبقى للشئ ثباته ودوامه"(١) .

فإن هذا الرأى يتعارض أشد التعارض مع "الأصالة" إذ كيف سيفسر لنا مفكرنا مشكلة "البعث بعد الموت" إذا كان الإنسان مجموعة أحداث، أو سلسلة من حالات متعاقبة منذ يولد حتى يموت ؟ فماذا يتبقى من الإنسان بعد أن يفنى منه الجسد بكل ظواهره وتغيراته ؟.

وفى هذا الموقف تبدو "المفارقة المنطقية" واضحة بين الأصالة والمعاصرة من جهة، وبين القول بمبدأ "الثابت المتغير" من جهة أخرى؛ لأننا – طبقاً لهذا المبدأ نفسه – إذا نظرنا للعلاقة بين موقف المنطق القديم والموقف الجديد؛ سنجد أن بينهما ما هو ثابت وما هو متغير؛ أى بينهما علاقة تداخل ولا يوجد بينهما استبعاد متبادل، وذلك لأن كليهما يفترض الجانب الثابت الدائم، الذي لولا وجوده لما أمكن أن نتحدث عن شئ، فكلاهما افترض حاملاً يحمل الظواهر والأعراض المتغيرة، أو المحتوى المادى المتغير، مع اختلافهما فى نوع هذا الثابت أو الحامل. وكلاهما يسلم بأن افتراض الثابت ضرورى لتفسير التغير ذاته، إذ بدون هذا "الثابت" لن يكون للتغير معنى إذ ما الذى يتغير ؟ هذا فضلاً عن أن الذى يتغير عندهما واحد. إذن فلا نكران لما هو ثابت ولما هو متغير، لكن الاختلاف فى طبيعة هذا الثابت، الذى هو "جوهر" فى المنطق القديم، و "بنية" في المنطق الجديد، وفى هذا الاتفاق تسليم من الجانبين بمبدأ "الهوية" لأن كلاً منهما يطرح سؤال الهوية وهو : ما الذى يجعل للشئ "هوية" واحدة مستمرة منذ نشأته حتى هذه اللحظة، أو حتى فنائه ؟ والسؤال نفسه يستبطن التسليم بوجود "هوية" لا نعرف صفتها، فإذا جاء المنطق الجديد ليقول "بأن "الهوية" الواحدة للكائن الواحد، ليست مرهونة بقيام عنصر مستقل بل هى مرهونة بمجموعات "العلاقات" الرابطة لتلك الأحداث"(٢) فإن الجواب السابق يعترف صراحة بوجود "هوية"

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٢٤.
(٢) المصدر السابق، ص ١١٤-١١٥.

صفتها كيت وكيت ولا ينفي وجودها. وفي موضع آخر يصرح مفكرنا بوجود "الهوية" بمعنى محدد فيقول : "ليست مدينة "القاهرة" شيئا محددا له ثبات ودوام، بل هي أفراد وأحداث تموج مع زيادة أو نقص، ويتصل بعضها ببعض على نحو يوحي بأن تلك المجموعة متماسكة في شئ واحد معين، على حين أن شأنها أقرب إلى خلية النحل، فيها مفردات وحركة، لكنها تتشكل في مجموعة ذات إطار تقريبي يحفظ لها نوعاً من الهوية"(١)، وهكذا طبقاً لمبدأ "الثابت المتغير" الذي ينادي به مفكرنا هناك أنواع متغيرة "للهوية"، هوية بمعنى "الجوهر"، و"هوية" بمعنى "الإطار" الصوري أي العلاقات الرابطة للأجزاء أو للأطراف.

وهنا يحق لنا أن نقول : إنهما صورتان لشئ واحد، صورة قديمة وصورة جديدة للإجابة عن سؤال واحد هو : هل "الظواهر"البادية هي كل حقيقة الشئ؟ وطبقاً لمبدأ التطور الذي يأخذ به مفكرنا فقد تستجد صور جديدة للهوية في المستقبل لا نعرف أنواعها وذلك مع التسليم بأن الفكر الجديد لم يستحدث من العدم، باعتراف مفكرنا الذي يقول : "فالفكرة الجديدة لا تكون أبداً إلا تطويراً لفكرة ..."(٢) .

وبالفعل لم "يكن تحليل الأشياء إلى "ذرات" تتألف منها، بالفكرة الجديدة التي جاء عصرنا ليستحدثها من العدم، إذ الفكرة قديمة قدم اليونان الأولين، فرأيناها عند ديمقريطس، ثم رأيناها عند نفر من فلاسفة العرب ومتكلميهم، ولبثت بعد ذلك قائمة تتردد ظهوراً وخفاء. لكن الجديد فيما استحدثه عصرنا هو بناء الذرة كيف تكون"(٣) . وقول مفكرنا هذا يؤكد مبدأ الثابت المتغير، وعلاقة "التداخل" بين القديم والجديد، وليس الاستبعاد المتبادل بينهما.

لكن ما الرأي الذي استقر عليه مفكرنا ؟ هل قال بنوعين للهوية : هوية مبنية على فكرة وجود "جوهر" ثابت، وأخرى قائمة على فكرة "العلاقات" ؟ الأولى تخصّ الإنسان وحده، والثانية تتعلق بالكائنات ؟ ويكون ذلك توفيقاً بين الأصالة والمعاصرة ؟ لكن يبدو أن مفكرنا كان يرفض هذا الأمر في البداية ويجعله من قبيل الخيال فيقول : "لقد يخيل إليك ...

---

(١) ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ١٠٩.
(٢) في تحديث الثقافة العربية، ص ٢٤٤-٢٤٥.
(٣) ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ١١٢.

أن الكائنات صنفان : صنف له طبيعة "الأشياء" الثوابت ذات "الجوهر" المعلوم، وصنف آخر له طبيعة الهيكل البنائى، تحدده "العلاقات" الرابطة لأجزائه، لكن الجديد فى وجهة النظر المعاصرة هو أن كل حقيقة فى دنيا الواقع أو فى عالم الفكر إنما تحددها طريقة بنائها، كما هى الحال بالنسبة إلى "الذرة" فى التصور الحديث"(١) .

لكن يبدو – من خلال ممارساته – أنه عدل عن هذا الرأى، وكأنه يقول بأن الكائنات صنفان؛ فنجده – بعد أن كان يهاجم فكرة "الجوهر"(٢) – أصبح يتحدث حديثا صريحا عن "الجوهر"، جوهر المعنى، وجوهر الإنسان، فيقول : "جوهر المعنى قائم، لكن صورته تتغير مع تغير الحياة وظروفها، تماما كما يحدث للإنسان الفرد، حين تظل هويته قائمة، برغم تغير أفكاره ومشاعره وكل جوانب حياته باطناً وظاهراً"(٣) .

وقد يعترض معترض بقوله إن ما يقصده مفكرنا فى النص السابق هو "الجوهر" أو "الهوية" بمعنى البنية وليس بالمعنى الأرسطى ... أقول له : طالما أنه يتحدث عن "ظاهر" و "باطن" و "جوهر"، فهو يقصد المعنى الأرسطى القديم. وعلى أية حال نحن أمام ثلاثة مواقف فيما يتعلق بالرأى عند مفكرنا وهى :

١- إذا كان يقول بأن جوهر الإنسان "تركيبة" من أحداث أو "إطار" من بناء، فإن هذا يتعارض مع الأصالة فيما يتعلق بأمر الروح والنفس.

٢- وإذا كان يقول بأن جوهر الإنسان هو "الجوهر" ذلك الكائن الثابت الباطن هو العقل أو النفس أو الروح، فإن هذا يتعارض مع المعاصرة.

٣- وإذا كان يقول بالمعنيين معاً لأن الكائنات صنفان، فإن هذا لا محالة وقوع فى "مفارقة" واضحة قد أعلن عنها زكى نجيب محمود بصراحته المعهودة حين قال عن الطائفة الثالثة – والتى ينتمى إليها والتى تمثل العمود الفقرى للثقافة العربية الحديثة – بموقفها الوسط الذى فيه مرونة برغم ما فيه من "مفارقة منطقية"، ذلك لأنهم قبلوا

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص١١٦.
(٢) نحو فلسفة علمية، ص ٢٤١-٢٤٢.
(٣) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٢٤٢.

العلم، ورفضوا الأسس التى ينطوى عليها، كأنهم قبلوا الجدران المقامة ورفضوا الركائز التى اقيمت عليها هذه الجدران، ولا عليهم أن يقال إن موقفهم لا يتسق مع الصورة المنطقية ماداموا قد وجدوا فى هذا الموقف ما يريح الأنفس ويحل الإشكال(١) .

لكنه بالفعل قال بالاختيار الثالث وبأن الكائنات صنفان لأنه وجد فى هذا الموقف مخرجاً "يصون للروح بقاءها وثباتها، وخلودها"(٢) فجعل كل ما يقال عن التحولات المتغيرة بالمعنى المعاصر "إنما هو خاص بذلك الجانب من الوجود الذى يخضع للنظر العلمى ومنهاجه" ورأى أن "فى الوجود ما ليس من هذا القبيل، وفى هذا الصدد تذكر الروح جوهراً"(٣) باعتبارها جوهراً قائماً بذاتها لا يعتريه التغير بالمعنى القديم.

وبهذا الموقف يعود - مفكرنا إلى الرأى الأرسطى القديم، الذى يميز بين الجوهر الثابت والأعراض المتغيرة على الأقل بالنسبة إلى الإنسان.

وهكذا فإن الجمع بين الكثرة والوحدة، أو القول بمبدأ "الهوية" أو "واحدية الكثرة" أدى إلى الجمع بين التحليل والتركيب عند مفكرنا؛ لذلك نراه (فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية) يُخطِّئ موقفه السابق الذى اقتصرت فيه الفلسفة على التحليل، ليرى أن الموقف الصواب هو "أننا إذا حللنا كائنا موحد الكيان إلى عناصره التى توحدت فيه، نخطئ إن قلنا إن حقيقته هى تلك العناصر ولذلك فهو متعدد وليس موحداً، والصواب هو أن نعود إليه بعد تحليله لنراه موحداً كما رأيناه بادئ ذى بدء على أن نستحضر فى أذهاننا أن الرؤية الثانية قد أضافت علماً إلى الرؤية الأولى"(٤) ، هكذا بعد أن كان شعار الفلسفة العلمية "فرق تسد"(٥) أصبح شعار التفكير الفلسفى - فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية - "مدينة الفكر كثيرة الأبواب"، وهو ما يعنى التحول من قصر الفلسفة على التحليل فحسب إلى القول

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٢٢-٢٣.
(٢) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٣٨.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) عربى بين ثقافتين، ص ٢٦٧-٢٦٨.
(٥) Russell. B., Mysticism and Logic. PP. 110-113.
نقلاً عن د. صلاح قنصوه : فلسفة العلم، دار قباء للطباعة والنشر سنة ١٩٩٨، ص ٣١.

بالتحليل والتركيب معاً، والتحول من القول بالكثرة إلى "واحدية الكثرة"، وضبط الأجزاء إلى فكرة الكل، وعليه ينبغى أن ندرك الفرق الكبير بين القضية الكلية الموجبة، والكلية السالبة فى المنطق الأرسطى؛ حين نفرق بين قولنا بأنه "لا معرفة إلا المعرفة العلمية التى تقوم على خبرة الحواس"، وبين القول بأنه "ليس كل معرفة علمية تبدأ بالحواس".

لذلك نراه بعد أن كان يرى أن التفكير العلمى يلتزم "الظاهر" ولا شأن له بما يخفى عن حواس المشاهدة وأدواتها، أصبح يرى أن الذى يخفى عن العين والأذن، قد نستطيع استدلاله مما هو ظاهر، وعندئذ يصبح عملاً مشروعاً أمام المنهج العلمى، كما تفعل مدارس علم النفس فى محاولاتها لاستدلال ما استبطنته النفس فى غيبها، لتحرك به أطراف البدن الظاهرة بسلوكها وهو ما يسمى "بعلم نفس الأعماق" فى مقابل موقف علم النفس السلوكى الذى لا يجاوز الأسطح الظاهرة، أى لا يجاوز السلوك، وقد كان مفكرنا مدافعا (فى مرحلة الجبر الذاتى) عن علم نفس الأعماق، ثم دافع دفاعاً شديدًا عن موقف السلوكيين (فى مرحلة الوضعية المنطقية)، ثم جمع بينهما فى مرحلة الأصالة والمعاصرة ورأى أن الذى بينهما ليس تضاداً بل بينهما تكامل(١) .

ومن التحولات الواضحة فى منطق التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود أنه أصبح يقول بأفكار فطرية، ومن أهم الأفكار الفطرية تلك التى تكّون "ثقافة" الإنسان كائنا ما كان، هى الأفكار الثلاث : "فكرته عن إله خلقه وسوّاه، وفكرته عن كون يعيش فيه، وفكرته عن نفسه، وحول هذه الأقطاب الثلاثة تدور به الرحى : دينا وعلما وأدبا وفنا"(٢) وهكذا يجتمع الدين والعلم والأدب والفن ليكونوا نسقاً واحداً هو نسق "الثقافة" بصفة عامة عند أى إنسان كائناً ما كان. وربما يكون القول بالتوفيق، استناداً إلىفكرة "ثبات" الإطار، و "تغير" المحتوى المادى قد فرض على مفكرنا ضرورة رد الأفكار الثلاث السابقة إلى الفطرة ليضمن ثباتها من جهة، ويجعل "التغير" مشروطاً بالوعى الذاتى لدى الإنسان، وفى حركته تجاه الفكرة التى يقع عليها اختياره لتكون هى نقطة البداية، فيأتى التغير فى الترتيب من أين

(١) رؤية إسلامية، ص ٧٢-٧٣.

(٢) فى تحديث الثقافة العربية، ص ١١١.

يبدأ وإلى أيها ينتهى ؟ وعلى أساس الأولوية فى الترتيب. يأتى منطق السير فى تتابع خطواته، والعكس بالعكس.

فإذا بدأ الإنسان بفكرته عن الخالق، يوجه اهتمامه بما ورد فى كتاب عقيدته الدينية، فيعرف الإنسان نفسه والكون على ضوء ما ورد فى عقيدته. ونظرة ثانية ترى أن العلم بالكون والإنسان يهيئ النضج الفكرى والروحى معاً. النظرة الثالثة؛ تلتمس طريقاً وسطا يجمع الطرفين.

ومن ثم يأتى تأكيد مفكرنا على تربية الإنسان واستثمار فطرته كما خلقها خالقها وإشباع حاجاته دينا كان أو علماً، "حتى إذا ما اكتمل له النمو الناضج عرف كيف يكون عالماً مع تدين، أو كيف يكون متديناً مع علم بحسب ما تقتضيه وقفته من دنياه"(١) .

وتنعكس صورة ذلك الإدراك - عند مفكرنا - على صورة العلاقات الرابطة بين مختلف المكونات العقلية التى منها تتألف المعرفة، فتصبح الصورة على "شكل هرم، قاعدته عريضة، تتسلسل الدرجات صعوداً مع ضيق الاتساع، حتى يبلغ الذروة فى نقطة صغيرة المساحة عظيمة القيمة هى بمثابة المبدأ الأعلى الذى تتوالد منه سائر أفكار الإنسان درجة بعد درجة حتى تصل آخر الأمر إلى التفصيلات الجزئية على أرض الواقع المحسوس"(٢). وهنا يسأل مفكرنا "أتكون الأولوية فى تحصيل المعرفة للمبدأ العام الذى ينسل سائر الأفكار بكل درجاتها ؟ أم تكون الأولوية فى التحصيل للأفكار التفصيلية ليصعد منها الدارس درجة بعد درجة حتى يصل إلى المبدأ العام المجرد الذى يضمها جميعاً ؟ والجواب عند مفكرنا هو أن الأولوية تتوقف على نوع الدارس وهدفه، دون أن يكون لتلك الأولوية أى أثر على أهمية الموضوع وقيمته الذاتية(٣) .

وهكذا - فنوع الاستدلال يتحدد بالهدف، ولا فرق عند مفكرنا بين الطريق الصاعد من الخاص إلى العام، أو النازل من العام إلى الخاص، لأنه لم يعد بينهما انفصال يجعل

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ١١٥-١١٦.
(٢) المصدر السابق، ص ١٢٠-١٢١.
(٣) المصدر السابق، ص ١٢١.

منهما طريقين، بل هما طريق واحد تحدد فيه نقطة البداية نوع الاستدلال، إما صعوداً من أسفل إلى أعلى من المخلوقات إلى الخالق، فيكون الاستدلال علمياً استقرائياً، أو نزولاً من أعلى إلى أسفل من الخالق إلى المخلوقات فيكون الاستدلال استنباطياً. فى الأول نبدأ برد الفروع إلى أصلها الأول، وفى الثانى نتعقب الأصل الأول إلى الفروع، وكأننا أمام أفلاطون فى جدله الصاعد والنازل. لذلك يؤكد مفكرنا أن الإنسان فى حالة إيمانه الدينى يؤمن أولاً ثم قد يحلل ويعلل ما قد آمن به، وفى حالة النظر العلمى يبدأ بالتحليل والتعليل لعله ينتهى آخر الأمر بما يؤمن أنه صواب. والنظرة الأولى هى نظرة من يدعو إلى ثقافة سلفية، أما النظرة الثانية هى نظرة من يعرف ليجئ إيمانه على أساس بصير، وهنا يطرح السؤال نفسه أينتظر المؤمن حتى يتزود بالعلم ثم يبدأ فى الإلمام بدينه أصولاً وفروعاً ؟ وجواب مفكرنا يقوده إلى تقديم رؤية تعتبر - فيما ترى الباحثة - وجهة نظر نحو علم كلام جديد، أو فلسفة عربية إسلامية ذات طابع خاص تتأسس على ضرورة أن يتعلم المتدين عقيدته إيماناً منذ طفولته الواعية؛ ثم تأتى المرحلة الثانية التى تتعلق بمحاولة "استخلاص حياة ثقافية من ذلك الدين، بالإضافة إلى ما نستخلصه من مصادر أخرى"(١) وهذا ما حاول زكى نجيب محمود القيام به. وهو ما حاوله أسلافنا من قبل وهو بهذا يقدم تصوره لتجديد الحياة الثقافية العربية وتجديد الخطاب الدينى بما يتناسب مع علم العصر.

ومن التحولات الخطيرة والمهمة فى منطق التفكير الفلسفى عند مفكرنا فى هذه المرحلة هو ما يتعلق بمعنى "الصدق" فى عالم "الفكر"، فقد ميز مفكرنا بين العلم الذى يعمم الحكم، والأدب الذى يخصص التصوير، وجعل الفكر فى عالم "وسط" أى يتوسط تعميم العلم وتخصيص الأدب، وهو يرى أن كل فكرة تحمل فى معانيها "قيمة" من القيم التى لابد منها فى حياة الناس لتكون معياراً يقاس به الطيب والخبيث، كما تحمل فى معانيها كذلك "غاية"؛ مما يتحتم على الناس أن يضعوه نصب أعينهم فى خضم الحياة ليتجهوا نحو الوصول إليها أو الاقتراب منها ما استطاعوا(٢) ، ولما كان مفكرنا قد قال "بالثابت المتغير"، فجعل "الفكرة" المعينة تنمو مع الزمن لنماء الخبرة عند الإنسان، وأهم ما يعنينا هنا هو ما يتعلق "بصدق"

---

(١) فى تحديث الثقافة العربية، ص ١٢٣.
(٢) عربى بين ثقافتين، ص ٢٠٢.

الفكرة، أى الضوابط الواضحة لما هو صواب وما هو خطأ فى مجال الحياة الفكرية، وهنا نجد مفكرنا يفرق بين أنواع "الصدق" فى الأدب وفى العلم وفى مجال الفكر، فيجعل الصدق فى الأدب يمكن قياسه بدقة الموازاة بين ما أبدعه الخيال من جهة، وما هو واقع فى حياة الإنسان من جهة، لأن معيار القياس هنا التعبير عن الواقع الحى، أما الصدق فى مجال العلوم الطبيعية مرهون بانطباق النتيجة العلمية على واقع الأشياء التى تقع فى مجالها، والصدق فى مجال العلوم الرياضية مرهون بصحة استدلال الحقيقة الرياضية المعينة من سوابقها(١) ، ماذا عن **الصدق فى مجال الأفكار ؟.**

لقد تغير معايير الصدق وأصبح "مجال الأفكار لا موضع فيه لمعايير الصواب والخطأ، بل يستند قبول الإنسان لفكرة أو رفضها، على أساس آخر، هو مقدار ما ينتج عنها من طمأنينة النفس أو قلقها، وذلك لأننا لم نستمّد أفكارنا المحورية الأساسية من "واقع" الأشياء، فليست الفكرة شيئا من الأشياء، وإنما تُستمّد الأفكار أساساً من فطرة الإنسان ذاتها، فإذا كنا نطالب لأنفسنا بالحرية، ثم بمزيد من الحرية، إلى غير نهاية معلومة، فذلك لأننا نريد أن نعيش على الفطرة التى وَلِدْنا بها"(٢) .

والنص يوضح صراحة مدى التحول فى منطق التفكير عند مفكرنا، فالفكر لم يعد يخضع لمعايير الصواب والخطأ فى المنطق، بل أصبح يستند إلى نظرية فى القبول والرفض تستند بدورها إلى الشعور النفسى من طمأنينة أو قلق، ولم تعد الأفكار تستمد من واقع الأشياء بل من الفطرة، والنص دعوة إلى العودة إلى الفطرة التى فطر عليها الإنسان ؟ وبناء على هذا الأساس الفطرى أصبح – "الحق أو الباطل ليس هو مدار القبول أو الرفض لفكرة ما، بل المدار هو الملاءمة مع سائر ظروف الحياة أو عدم الملاءمة، مما ترضى عنه النفوس أو تسخط، ولهذا قد تجد فكرة ما مقبولة فى شعب ما مرفوضة فى شعب آخر، وحتى إذا كان هنالك اتفاق على "اسمها" فالاختلاف يجئ بعدئذ فى فهم المراد بهذا الاسم فى كل من الشعبين أو الجماعتين من الناس"(٣) .

---

(١) عربى بين ثقافتين، ص ٢٠٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٥.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

لكن كيف النجاة من فوضى تضارب المعانى للفكرة الواحدة فى الشعب الواحد، أو بين الشعوب ؟ يرى مفكرنا أن الخروج من هذه الفوضى مرهون "أولاً بأن يكون الناس على وعى بما تتضمنه الفكرة المعينة من عناصر المعنى"(١) وبالطبع لم يعد هذا الوعى مرتباً إلا بطمأنينة النفس أو قلقها ؟!"، "وثانياً أن يكون الناس على قدرة تمكنهم من تصور المستقبل كيف تجئ صورته إذا ما فهمت فكرة ما - كالحرية والعدل مثلا - على هذا الوجه أو ذاك"(٢) .

وهكذا تغير معنى "الصدق" فى عالم الفكر فى هذه المرحلة عن معناه فى مرحلة الوضعية المنطقية، حيث كان مرهونا بانطباق الفكر (= اللغة) على وقائع الأشياء، أصبح الآن مرهوناً بالقبول النفسى والشعور الوجدانى النابع من فطرة الإنسان وثقافته، وبعد أن كان الفكر ذات طابع علمى، أصبح ذا طبيعة خاصة "تختلف طبيعته من بلد إلى بلد، لاختلاف التربة الثقافية فيهما"(٣).

ويربط مفكرنا بين عالمى المتناهى واللامتناهى عن طريق "الفكرة" فى المجال الدينى التى هى "الكلمة"، كلمة الله سبحانه وتعالى، التى هى بدء الخلق، وتأتى الحلقة الثانية؛ وهى أن تتجسد "الفكرة" المعينة فى فرد يؤمن بها، ويكتمل الطريق بتلك الفكرة، إذا أصرّ حاملها على أن ينشرها فى الناس لتكون أساساً من الأسس التى تبنى عليها مناشط الحياة العملية، وبهذه الخطوة الأخيرة تتغير بالفكرة صورة الحياة(٤) ، ويرتبط الفكر بالواقع، أو بتغيير الواقع، وهكذا تعددت مصادر الأفكار العظيمة، أو بالأحرى لم يعد زكى نجيب محمود يهتم بالمصادر، بقدر اهتمامه بما تحققه هذه الأفكار من تغيير فى مجرى الحياة، وهو فى هذا يتفق مع كارل بوبر(٥) . لذلك ليس المهم عند مفكرنا "من أين تجئ الفكرة العظيمة إلى

---

(١) عربى بين ثقافتين، ص ٢٠٦.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٩٢.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٠٧-٢٠٨.
(٥) يرفض بوبر التركيز على تعيين مصدر المعرفة، ويرى أن المهم هو المعرفة نفسها: محتواها ومدى صدقها، وليس السؤال عن مصدرها.
راجع : Poper. Karl: : Conjectures and Refutations. P. 25.

صاحبها : أهى انبثقت من صميم فطرته، أم هى جاءته وحياً من الماضى، أم وحياً مما طالعه من حياة أمم أخرى تعاصره"(١) لأنه أصبح يرى أن الذين يهتمون بردّ الأفكار القوية الهادية إلى مصادرها هم المؤرخون، أما المفكرون العظماء يهمهم فى المقام الأول أن تتحول الأفكار العظيمة منارات لهداية السالكين، ومفكرنا كان من المفكرين العظام الذين يهمهم الدور التنويرى قبل أى شئ آخر لينفسح الأمل فى حركة نتقدم بها نحو مستقبل نكون فيه أقوى وأعلم وأغنى وأفضل(٢) .

نخلص من ذلك أن منطق التفكير فى مرحلة الأصالة والمعاصرة اختلف عن مرحلة الوضعية المنطقية، (مما جعل الباحثة تطلق على مرحلة الأصالة والمعاصرة مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية) لأنه من البديهى أن أى تحول فى الموقف المعرفى يؤدى بالضرورة إلى تحول فى "منطق التفكير"، فليس الذى يجعل الحواس مصدراً وحيداً للمعرفة، كمن يقول بأفكار فطرية عند الإنسان، وليس الذى يقول بالكثرة كمن يقول بالوحدة، وليس الذى يجعل الحقيقة فى "المظهر"، كمن يجعلها فى "الباطن" ؟ وليس الذى يجعل الأولوية للواقع كمن يجعلها لما وراء الواقع، وليس الذى يكتفى بالجزئى وحده، كمن يطالب بالكلى، ... إلخ وأخيراً ليس الذى يقول بالثنائية الانفصالية الحاسمة بين الأزواج السابقة كمن يطالب بالطريق الثالث الجامع للثنائيات فى وحدة عضوية واحدة. وليس المنطق القائم على نظرية "الجوهر" الثابت كالمنطق الذى يرفض نظرية الجوهر برمتها. وليس الذى يقول بالتغير وحده، أو بالثبات وحده كالذى يقول بالثابت المتغير.

ومفكرنا جمع – فى هذه المرحلة – بين ثنائيات كثيرة :

فقد جمع بين الذاتية والموضوعية، على مستوى الوجود والمعرفة معاً، وبين الكثرة والوحدة، بين القيم فى ثباتها وتغير مدلولاتها، بين الفلسفة التى تقوم على التحليل (بمعناه الواسع) مضافة إليها فلسفة للإنسان الحى الذى ينبض فى صدره قلب ويطمح فى حياته إلى أبعد الغايات فجمع بين الواقع وما وراء الواقع، وأصبح عالم الحوادث رمزاً يشير إلى عالم

---

(١) عربى بين ثقافتين، ص ٢٠٩.
(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الخلود، فمهما كانت طبيعة الواقع والأحداث، ... فليست هى إلا علاقات تشير - لصاحب البصيرة النافذة - إلى الكائن الروحانى الكامن وراءها، إلى مبدعها ومجريها[١] ، وعقد تحالفا وثيقا بين فاعلية العقل فى خطواته المنطقية من جهة ونبضات الوجدان من ايمان وعقيدة وشعور من جهة أخرى[٢] فترك تحديد الأهداف للعاطفة، وجعل العقل يخطط لتحقيق تلك الأهداف، ولم يعد يقول : إما عقل أو عاطفة. بل بالعاطفة أو بالإلهام ندرك ما ينبغى وبالعقل نحقق ما نبغى[٣] .

فارق كبير بين فلسفة علمية تصب اهتمامها على "العلم" فى بنيته وفى منهجه، أو على حياة الإنسان بوصفه إنساناً فرداً حراً مسئولاً، أو عضواً فى مجتمع له تاريخ، ولا تفسح مكاناً لما هو وراء هذه الحياة، ولا تهتم بما كان من قبل الحياة ونشأتها ولا بماسوف يكون بعد فنائها[٤] وبين فلسفة تجمع الحسنيين معاً. لم يعد الفكر فى هذه المرحلة يرفض الحديث فيما يخرج عن نطاق المعرفة العلمية كأن يرفض الحديث فى القيم (الدينية والجمالية والأخلاقية) بل أصبحت هذه المرحلة تؤكد على مجموعة المبادئ والقيم التى تبين الواجب والجائز والممتنع، ومصادرها الدين والأدب والفن والتقاليد والأعراف[٥] وهى نفسها التى تجعل شعباً يختلف عن شعب.

جزئيات كثيرة يمكن أن نعدّها باعتبارها أمثلة تدل على التحول فى الموقف المعرفى عند مفكرنا، مما يؤكد التحول فى منطق التفكير الفلسفى، وليس أدل على هذا التحول أكثر من تصحيح موقفه المعرفى حين ردّ الجزء إلى الكل، فردّ التحليل المنطقى إلى الفلسفة، بعد أن كان قد ردّ الكل إلى أحد أجزائه، حين حصر الفلسفة فى التحليل المنطقى. لذلك يعترف صراحة بقوله إنه من الخطأ الوقوف عند حقيقة جزئية من حقائق الوجود محددة بحدودها على ظن أنها هى الحق كل الحق دون أن يسعفه التوفيق فيمدّ بصره ليجاوز حدودها عندئذ تزداد الحقيقة الجزئية سطوعاً ونصوعاً، تزداد حقاً على حق، فكلما

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٩.
(٢) حصاد السنين، ص ٣٣٩-٣٤٠.
(٣) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٢.
(٤) قيم من التراث، ص ١٣١-١٣٢.
(٥) فى تحديث الثقافة العربية، ص ٨٨-٩٠.

اتسع الأفق فى معرفتنا بالكائنات، ازدادت معرفتنا عمقاً، نتيجة لرؤيتنا للجزء الواحد وهو فى جسمه الكبير(١) .

فرق كبير بين من يُخرج الأخلاق والدين من دائرة الفكر الفلسفى، وبين من يجعلهما ركنا ركيناً فى الثقافة التى تؤثر بدورها على الفكر، بل يجعل الفكر ذاته جناحاً من أجنحة الثقافة إلى جانب العلم والفن والأدب، كما يجعل الأطار العام للثقافة مكوناً من أعمدة ثلاثة هى السماء (رمز الدين)، والأرض والإنسان بينهما، وإذا كانت الوضعية المنطقية قد أخرجت الدين من دائرة الفكر الفلسفى، وكذلك الأخلاق والجمال، فقد جمع مفكرنا بينها من جديد حين اعتبرها مجالات للتحليل العقلى.

لم يعد الإنسان يعيش للأرض فحسب بل للأرض والسماء معاً، ولم يعد الحديث مقتصراً على ما هو كائن بالفعل، بل أصبح إلى جانب ذلك يبحث فيما ينبغى أن يكون، أى أصبح جامعاً للوصف والمعيار معاً. وأهم ما يعنينا اتساع مصادر المعرفة لتشمل المصادر الدينية وغير الدينية، واتسع مفهوم الإنسان ليشمل كافة التعريفات من حيث هو "كائن عاقل"، "كائن مكلف"، "حيوان رامز"، هو "القبل والبعد"، الجامع للماضى والحاضر والمستقبل معاً ... الجامع للعقل والارادة معاً فى مركب واحد ... إلخ"(٢) . "كائن ثابت متغير أو متغير ثابت فى آن واحد"(٣) .

وفرق كبير فى منطق التفكير بين المفكر المؤمن الموحد، وبين من يأخذ بالنظرة العلمية الصارمة "التى تلغى من حسابها البحث فى الأسباب وتكتفى بالاهتمام بالقانون العلمى، وتطرح من حسابها سؤالين يتعلق أحدهما بالعلة الفاعلة، والآخر يتعلق بالعلة الغائية، مما يتعارض مع الايمان الدينى بوجود الله وبوجود الغاية من خلق الكون والإنسان"(٤) .

---

(١) عربى بين ثقافتين، ص ٢٥٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٢.
(٣) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٢٣.
(٤) حصاد السنين، ص ٣٣٣.

وإذا ما وقفنا عند ما قاله زكى نجيب محمود عن نفسه سنجد أن كلامه يؤكد أن التحول الجديد كان فى اختياره للموضوعات التى يخضعها للبحث العلمى، إذ أخذ اختياره يقع على موضوعات تتصل بطبيعة الذات المصرية، والذات العربية، مما يجعل النظر العقلى مبطناً بفرشة عاطفية(١) .

وفى موضوع آخر يؤكد المعنى نفسه حين يقول "كاد يصبح رجلاً آخر، لا من حيث منطقية الفكر كلما اقتضى الأمر المطروح منطقاً، بل من حيث اختيار الموضوعات التى يجعلها محور تفكيره"(٢) .

وفيما أرى أن عبارات زكى نجيب محمود لا تؤكد أن التزام البحث العلمى أو منطقية الفكر يعنى أنه من الضرورى أن يكون قد التزم منطقية الفكر الوضعى ؟ فليس كل بحث علمى أو كل منطقية للفكر لابد أن تكون وضعية منطقية.

إذن ما الذى ظل ثابتاً عليه مفكرنا ولم يتحول عنه ؟ - إذا كانت الباحثة - ترى أنه تحول فى اختياره للموضوعات كما تحول فى منطق التفكير ؟ الجواب هو الثبات على "الأهداف"، وكما يقول : "وحقيقة الأمر أن صاحبنا كانت له وقفة أولى فيما قبل منتصف الخمسينيات، ووقفة ثانية بعد ذلك، ظاهر الأمر فيها أنه قد صحح نفسه، ولكن باطن الأمر فيما يؤكد صاحبنا عن نفسه، ان ما قد تغير هو النبرة دون الأهداف، **فالغاية التى يتغياها فى الحالتين واحدة**، وهى أن تنهض الأمة العربية من غيبوبة فقرها وجهلها وضعفها وتفككها، إلى صحوة فيها القوة والعلم والثراء والتوحد"(٣) .

إذن فالذى لم يتغير هو "الغاية" أو الأهداف، وفرق كبير بين ثبات الهدف، وتعدد الطرق الموصلة إليه، أو اختلاف المنهج أى اختلاف خطوات البرهنة والتدليل، ولم يكن هذا الاختلاف يحكم العلاقة بين مرحلة الوضعية المنطقية وما بعدها، بل امتد ثبات الهدف والغاية إلى مرحلة ما قبل الوضعية المنطقية وعلى الأخص مرحلة الجبر الذاتى، ولذلك

---

(١) قصة نفس، دار الشروق، ط ٤، سنة ١٩٩٣، ص ٢٤٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٨.
(٣) حصاد السنين، ص ٣٤٠-٣٤١.

يصرح مفكرنا بهذا المعنى حين قرأ الجبر الذاتى فى ترجمته العربية بعد خمسة وعشرين عاماً من تأليفه فيقول: "قرأت كتابى من جديد ... فوجدتنى ثابتاً على مضمون الدعوة، وما مضمونها إلا حرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع ... غير أنى - مع بقاء هذا الأساس مكينا ثابتا - قد اتخذت بإزائه وسائل ليست هى الوسائل التى اتخذتها منذ ربع قرن، حين أنشأت هذه الرسالة .. فالنتيجة هى نفسها النتيجة التى وصلت إليها فيما مضى وإن اختلفت خطوات البرهنة والتدليل"(١) .

والنص السابق يشير بوضوح إلى ثبات الغاية مع اختلاف الوسائل، واختلاف خطوات البرهنة والتدليل، أى اختلاف المنهج أو منطق التفكير. ولا اختلاف بين نهوض الأمة العربية وبين حريتها وقدرتها على الخلق والابداع.

لذا تتفق الباحثة مع ما يقوله محمود أمين العالم عن المسيرة الفكرية الشاملة لزكى نجيب محمود حين يقول : "حقاً إن زكى نجيب محمود يقول دائماً ويكرر أن جوهر فكره هو هذه الدعوة إلى المنهج التحليلى. إلا أننى أرى اليوم أن فكره ليس فيما يقوله هو عن فكره، وإنما فيما نكتشفه نحن من هذا الفكر لا فى تطبيقاته المباشرة على هذا الموضوع أو ذاك، ولا فى ما يتسلح به من منهج يقول به، وإنما فى مجرى ممارساته الفكرية والعملية الفكرية الشاملة التى هى أوسع وأعمق من أى تطبيق مباشر لهذا المنهج بل من المنهج نفسه"(٢) .

وتتساءل الباحثة لماذا نفهم دائماً أن مفكرنا حين يكرر أن جوهر فكره هو الدعوة إلى المنهج التحليلى، فإنه يعنى بذلك حصر المنهج التحليلى فى التحليل الوضعى المنطقى ؟ هل من الحتم أن يكون كل تحليل وضعياً منطقياً ؟ كيف يتمشى هذا المعنى مع القول بأن تطبيقاته أوسع وأعمق من أى تطبيق مباشر لمنهج الوضعية المنطقية ؟ .

---

(١) الجبر الذاتى : ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، تقديم د. زكى نجيب، ص ٣، ٤.
(٢) محمود أمين العالم : من التحليل الجزئى إلى الرؤية الشاملة، مقال ضمن كتاب بعنوان : "زكى نجيب محمود" إصدار المجلس الأعلى للثقافة، ص ٣٦٨.

وحين يصرح الاستاذ محمود أمين العالم بأن المسيرة الفكرية لزكى نجيب محمود "تتسم بما هو أكبر وأعمق من حدود هذه الوضعية المنطقية"(١) وفى موضع آخر يؤكد "أن المسيرة الفكرية الشاملة لزكى نجيب محمود أفسح أفقاً من أن نقلصها فى هذه المنهجية التحليلية المنطقية، أو فى الفلسفة الوضعية المنطقية نفسها"(٢) .

أليس هذا التصريح فى حد ذاته يشهد لمفكرنا بتحول فى منهجه التحليلى المنطقى ؟ مما يتعارض مع ما يقوله أمين العالم من أن زكى نجيب محمود قد عالج "تراثنا القديم بمنهج التحليل المنطقى، بل كانت نتائج معالجته لهذا التراث متسقة تماماً مع فلسفته الوضعية المنطقية"(٣) .

لكن عاد محمود أمين العالم ورأى قصور نظرته التى قصدها فقط على نقد منهج التحليل الوضعى المنطقى فى كل ما كتبه عن زكى نجيب محمود، وإن أغفل جوانب أخرى فى كتاباته "لعلها أكبر من هذه الحدود المنهجية، بل لعلها تتعارض معها أو تتمرد عليها بوعى أو بغير وعى"(٤) .

وأهم ما نخرج به من موقف أمين العالم هو أن هذا "الموقف" فىحد ذاته يثبت لنا أن كثيراً من الباحثين الكبار يجتزئون "الفكر" دون أن ينتظروا القراءة الشاملة والكاملة لموقف مفكر بعينه، مما لا يعطى صورة واضحة، ومما يتنافى مع فكرة التغيير التى تحكم تطور المفكر موضوعاً ومنهجاً. ومن هنا لم يتبين أمين العالم الأبعاد الأساسية لفكر زكى نجيب محمود إلا فى إطار القراءة الشاملة لهذا الفكر، وأهم هذه الأبعاد هو التحول الكبير "من التحليل الجزئى إلى الرؤية الشاملة"(٥) عند زكى نجيب محمود نفسه، وعند أمين العالم أيضاً فى نظرته إلى مفكرنا.

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٦٩.
(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المرجع السابق، ص ٣٧٢.
(٥) وهو عنوان المقال الذى كتبه محمود أمين العالم، والعنوان ينطبق على كاتب المقال وعلى زكى نجيب محمود فى آن معاً.

والسؤال الذى يلح على الذهن هو : هل تطبيق النظرية المنطقية فى مجال الثقافة العامة أو التنوير الشامل للجماهير، يختلف عن تطبيقها فى مجال الفلسفة ؟ أم أن تحديد المنهج أيسر من تطبيقه ؟ على حد قول برجسون(١) .

لقد بدا لى – فى بداية الأمر – أن برنامج زكى نجيب محمود لتجديد الفكر العربى، وتحديث الثقافة العربية قام على مرحلتين : **مرحلة أولى** : خاصة بارساء قواعد المنهج العقلى ممثلة فى الدعوة إلى منهج الوضعية المنطقية الذى تصور أنه سيحل مشكلات الفكر العربى الممثلة فى التخلص من الخرافة، ومن الإسهال اللفظى السائد على الألسنة. ثم **مرحلة ثانية** إيجابية، أو فلسفة حقيقية قائمة بذاتها، يرشدها علم مناهج البحث السابق، تكون قادرة على التقدم بالفكر العربى ووضعه على طريق الفكر الفلسفى العام، وظهر هذا فى تجديد الفكر العربى، حين اقترح "فلسفة عربية" ليسد بها الفجوات السائدة فى المذاهب المعاصرة، وتوالت مؤلفاته حتى عربى بين ثقافتين كلها تدور حول هذا الأمر.

ولكن هذه القسمة – التى تبدو جذابة لأول وهلة – سرعان ما أظهرت الممارسات المنهجية – فى رأى الباحثة – أن ثمة ثغرات بين نظرية المنهج أو علم مناهج البحث المقدم فى مرحلة الوضعية المنطقية، وبين الممارسات المنهجية الفعلية أو التطبيق العملى على مشكلات الفكر العربى. ومن ثم فإن الأمر اقتضى فتح ملف نظرية المنهج من جديد لنرى مدى انعكاس أو تأثير تغير المحتوى المادى أو موضوع التطبيق على نظرية المنهج المقدمة.

وبعد ما أثبتناه من تحول فى منطق التفكير الذى جاء انعكاساً لتغيير المحتوى المادى، نقول : إنه ينبغى على المفكر الفلسفى كائناً ما كان أن يكون مستعداً دائماً لتعديل وتنقيح عناصر منهجه إذا ما اصطدمت بالموضوع.

والنتيجة التى تلزم عن ذلك أنه لا يمكن عزل الحديث فى "المنهج" عن الحديث فى "المذهب" فهناك ارتباط ضرورى بين المذهب والمنهج، كما لا يمكن أن يظلّ للمنهج ثباته مع تغير مادة التطبيق أو المحتوى المادى للمنهج، وطبقاً لمبدأ "الثابت المتغير" عند مفكرنا

---

(١) التطور الخالق، ص ١٠٢.

لا تتكامل عناصر "المنهج" فى صورة نظرية منطقية محددة المعالم إلا من خلال الممارسات، إذ تظل العناصر المنهجية فى حالة صيرورة وتحول بفعل الممارسة حتى فى ظل عناصر الثبات المنهجية المقطوع بها والتى تتجادل مع عناصر التغير أثناء الفعل الجدلى للممارسة نفسها.

نقد وتعقيب :

١- إن بيان مدى "الاتساق" الفكرى فى آراء المفكر الفلسفى هو أقصى ما يجب أن يقوم به النقد. لكن هل يدخل ضمن "الاتساق" أو عدمه، أن يقف المفكر الفلسفى موقفين مختلفين أحدهما على النقيض من الآخر فيما يتعلق بوجهة نظره بالنسبة لفيلسوف بعينه ؟ أم أن هذا يدخل ضمن ما يسمى بالقراءة الجديدة للنص ؟ إن ما حدث مع زكى نجيب محمود أنه حين قرأ محاولات الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو وهيجل وغيرهم من المنظور الوضعى المنطقى؛ رأى أن كلامهم بغير ذى معنى؛ فهم ينسجون من عقولهم نسيجاً لا يمت للواقع بصلة. وحين قرأهم فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية؛ رأى أنهم عظماء ونماذج ينبغى أن تحتذى، تنطلق نظرياتهم من الحياة العملية، فتكون بذلك الأسبقية عندهم للحياة العملية باعتبارها مصدراً للمذاهب النظرية، فأصبح يرى أن هؤلاء الفلاسفة لا يسكنون بروجاً من عاج أو من حجر كما يظن بهم عادة، بل هم يُنظّرون ما حولهم من حياة واقعية(١).

والرأى عندى هو ضرورة الوقوف أولاً على المعيار الذى يزن به المفكر أفكار الآخرين. لكن مع التسليم بضرورة معرفة معيار القياس، الذى يمثل منطق التفكير نفسه لدى فيلسوف ما، هل يحق للفيلسوف أو المفكر أن يتعامل مع مذهب معين بمعياره الخاص، أم ينبغى التعامل مع المذهب بمعيار المذهب ذاته ؟ فهل معنى الفكر عند الفيلسوف المثالى هو معناه عند الفيلسوف التجريبى ؟ إن معنى "المعنى" لا يتضح إلا من خلال نظرية "المعنى" نفسها فى النسق الخاص بها، ومن ثم تبرز السمة الذاتية فى التفكير الفلسفى - شئنا أم أبينا

---

(١) مجتمع جديد أو الكارثة، ص ٢٥١، هموم المثقفين، ص ٢٢٧.

- تلك السمة التى أدت إلى فقد الفلسفة قبولاً عاماً أو إجماعاً، وهو ما يشهد به الفلاسفة قبل خصومهم وكما يقول د. محمود زيدان : "بين الفلاسفة اختلافات عميقة، بل قد لا تكون هنالك جدوى من اجتماع فيلسوفين يتناقشان بقصد اقناع أحدهما الآخر بوجاهة موقفه؛ لأن كلاً منهما يظن أن موقفه هو الموقف الصحيح، ومن ثم لا يلتقيان ... نعم لا مجال لاقناع زميلك الفيلسوف بوجهة نظرك، لأنك تقنعه أو تهاجمه مبتدئاً باستخدام حجج هى جزء من موقفك أنت، وهو ذات الأمر الذى يعارضه ولا يتفق معك فيه، ومن ثم ينبغى أن تنتهى المناقشة قبل أن تبدأ"(١) .

لقد كان زكى نجيب محمود - فى مرحلة الوضعية المنطقية - يهاجم آراء الآخرين باستخدام حجج هى جزء من موقفه الذى يتبناه والذى يعارضه الآخر، فلم يكن يتعامل مع النسق الفلسفى التقليدى من داخله، بل كان يفرض عليه معايير من خارجه، فكانت الفلسفة التحليلية تقتطع جملة واحدة لتجعلها موضوعاً للتحليل، مع أن الفلسفة التقليدية نسقية بنائية لا يصلح معها قطع أحشائها، وإلغاء الرابطة الضرورية بين أجزائها، وهو شئ تحرص عليه الفلسفة التقليدية حرصاً شديداً.

كما أن الاكتفاء بجزء من الكل وتحليله، يتعارض مع معنى التحليل الذى يعنى ضرورة تحليل "المركب" كله إلى عناصره التى يتركب منها، أى ينبغى النظر إلى النسق باعتباره وحدة واحدة، ومفكرنا - الذى تابع الوضعيين المناطقة - لم يتعامل مع المركب كله، بل كان يحلل شريحة صغيرة من المركب. والحكم على الجزء لا ينطبق بالضرورة على الكلى طبقاً للمنطق الأرسطى.

كما أن تحليله بهذه الطريقة يتعارض مع اعترافه بأن الفلسفة ابنة عصرها، فإذا كان الأمر كذلك ما كان يجب أخذها من سياقها التاريخى، ومن مشكلاتها الخاصة المطروحة فى عصرها، ولا اخراجها من النموذج المنهجى الذى التزمته. فإذا كانت الفلسفة التقليدية قد اتخذت من المنهج الرياضى الاستنباطى إنموذجاً لها، ومن المعروف أن الحكم على صواب هذا النوع من المنهج يعتمد على "الاتساق" أى اتساق النتائج مع مقدماتها، فكيف يتم التعامل

---

(١) د. محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى، بيروت، ١٩٧٤، ص ٢٠.

مع منطق "الاتساق" بمنطق "التطابق" ؟ فلا يجوز أن نحاسب عصراً بمعيار عصر آخر، ولا طريقة منهجية بطريقة منهجية أخرى.

وإذا كانت الفلسفة التقليدية فى جملتها "تأملاً"، والفلسفة المعاصرة فى جملتها "تحليلاً"(١) ، فكيف نعود بجذور التحليل إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو، وصولاً إلى الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، وفى الوقت نفسه نصف الفلسفات الكبرى بأنها تأملية ؟ كما أن وضع فلسفة أفلاطون وأرسطو واسبينوزا وهيجل وما إليهم فى صف واحد يتم عن ظلم للفلسفة، ولهؤلاء الفلاسفة فى آن معاً، فلا يجوز الحديث عنهم فىسطرين أو فى فقرة واحدة، ووصف فلسفتهم بأنها فى صميمها قائمة على "التشبيه"(٢) . "فلا معنى لفلسفة أرسطو بمعزل عن فلسفة أفلاطون، وعن الحالة العلمية والاجتماعية والسياسية فى عصرهما، ولا معنى لفلسفة كانط بمعزل عن فلسفة هيوم، ولا لأخلاق كانط بمعزل عن تعاليم المذهب البروتستانتى"(٣) . هذه الاعتبارات أهملها مفكرنا فى مرحلة الوضعية المنطقية، وإن كان قد تنبه لها فى مرحلة الأصالة والمعاصرة.

فالفلسفة "علمية" فى كل عصورها، على أن نضع أيدينا على صورة العلم فى العصر المعين، ومن هنا تأتى النسبية التى تلغى التناقض بين الفلسفات جميعها، فجميع الفلسفات صحيحة فى إطارها الذاتى، استناداً إلى مبادئها الخاصة، وإلى النموذج العلمى الذى تعبر عنه أو تحاكيه، أو تتمثله.

وبذلك لا نقول إن الفلسفة خدمت الأخلاق عند اليونان أو خدمت الدين فى العصر الوسيط، أو خدمت العلم فى عصر العلم، بل ينبغى أن نقول إن العلم هو الذى يخدم الفلسفة فى كل عصورها ... لقد خدم العلم الرياضى الفكر الفلسفى فى العصر القديم والوسيط، فكان التفكير الفلسفى ذا طابع رياضى وإن لم يكن رياضياً صرفاً، وكذلك فى العصر الحديث، خدمت العلوم الطبيعية الفكر الفلسفى، فكان التفكير الفلسفى ذا طابع علمى وإن لم

---

(١) موقف من الميتافيزيقا، ص ١٤١.

(٢) نحو فلسفة علمية، ص ٧.

(٣) د. فاتنه حمدى : موقف من الميتافيزيقا، تحليل ونقد، مقال ضمن الكتاب التذكارى بعنوان : زكى نجيب محمود، إشراف وتقديم د. حسن حنفى، ص ٤٠٠.

يكن علمياً محضاً. أما الأخلاق أو الدين، أو أى مجال من مجالات الحياة فهى بمثابة المحتوى المادى الذى يمثل موضوع الممارسات المنهجية، أى التطبيق العملى للفكر الفلسفى كائناً ما كان موضوعه.

٢- إن مفكرنا فى سبيل الدفاع عن وجهة النظر التحليلية المعاصرة، كان كثيراً ما يطلق أحكاماً يجانبها الصواب على الفكر القديم، كأن يغفل الاتجاه التجريبى عند أرسطو - على سبيل المثال - فمن المعروف أن أرسطو قد أكد أنه لا يوجد شئ فى النفس أو العقل ما لم يكن من قبل فى الحس، وهو ما تأثر به الفلاسفة الأنجليز وعلى رأسهم جون لوك(١) . غير أن مفكرنا ينفى عن المنطق الأرسطى تصوره لطبيعة الأشياء الجزئية، وأن فكرتنا عن الإنسان فى نظر أرسطو لا ترتكز على ما نشاهده فى فلان أو فلان، بل هى قائمة على تعريف عقلى نحدد به جوهره، وكأن هذا التعريف العقلى منفصل تماماً عن دنيا الأشياء، ومع ذلك نجده يرى أن "الذى أكسب المنطق الأرسطى قوته الجارفة التى مكنته من البقاء أكثر من عشرين قرناً، هو أنه يساير إدراكنا الفطرى، أى الاعتقاد بان ما تقع عليه حواسنا كالكرسى، والقلم، والفنجان، والنافذة، ... إنما هو ذو كينونة مستقلة قائمة بذاتها، وما علينا إلا أن ننتقل من الكرسى الفرد إلى الكرسى بالمعنى العام، ومن القلم الفرد إلى القلم بالمعنى العام، وهكذا، فتكون لدينا "التصورات" التى نبنى عليها علمنا بالوجود(٢) ، أقول: أليس هذا القول اعترافاً - بصورة أو بأخرى - بان الوصول إلى التصور الكلى لا يتم إلا بناء على تعميم يستند على الجزئيات المحسوسة، أى أن تصوراتنا العقلية مستمدة مما تقع عليه أبصارنا أو أية حاسة أخرى، وهو ما يدخل تحت التعميم والتجريد وهما من خصائص "الفكرة العلمية" حتى لو أخذ شكل البحث عن حقائق الأشياء فى "جوهر" أنواعها، فهذا البحث نفسه صورة من صور المنطق الفلسفى، وطبقاً لتغيير معنى المنطق، قد يتبدل المعنى ويأخذ شكلاً آخر يبحث عن حقيقة الأشياء فى طرائق بنائها، ولا يعنى أن نهدم

---

(١) راجع : د. عزمى إسلام، جون لوك، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (١٦)، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٤، ص ١٨.

(٢) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٢١.

البيت القديم، بل نقيم بجواره بيتاً جديداً، وهو ما قد فعله مفكرنا بالفعل حين قال بنوعين من الجوهر، الجوهر بالمعنى الأرسطى، و "البنية" بالمعنى المعاصر.

٣- كثيراً ما كان ينظر زكي نجيب محمود إلى الاتجاهات الفلسفية من بعيد، فيتحدث عن "المثاليين" أو "الواقعيين" ... إلخ جامعاً الفلاسفة فى اتجاه واحد، يضمهم غافلاً عن الفروق الفردية بين مفكر وأخر، وهو ما يُعدّ نظرة تُجرد حقيقة الوقائع من تفصيلاتها مكتفية بحدودها الخارجية، وملامحها البازة، وهى تيسير للنظر العقلى لكنها فى الوقت نفسه تفويت لنا عن رؤية الأجزاء، وهو ما يتعارض أصلاً مع التحليل الوضعى المنطقى، كما يتعارض مع نظرية الأنماط - عند رسل - والتى أخذ بها مفكرنا فى مرحلة الوضعية المنطقية.

وحديث مفكرنا عن الفلاسفة المسلمين يجانبه الصواب فى بعض الأحيان. فلم يكن - على سبيل المثال - يغفل الفلاسفة المسلمون عن فكرة "الثابت المتغير"، بدليل أنهم غيروا كثيراً من المفاهيم التى عُرفت فى الفلسفة اليونانية مع ثبات ألفاظها، فتغيرت "معانى" الكلمات على أيديهم، فأصبح عندهم معنى "العلة الأولى، يختلف عن معناه عند أرسطو، وكذلك لم يعد معنى "الإبداع" أو "الأزلى" هو نفسه عند اليونان، وغيرها من ألفاظ احتفظت بأسمائها وتغيرت معانيها ومدلولاتها"(١) .

كذلك لم يغفل ابن عربى الفرق بين الجمال الحسى المادى، والجلال الروحى المعنوى، حين نقارن بين ابن عربى وبين كانط، ولا ينبغى أن نزن "الجمال والجلال" عند ابن عربى بميزان كانط(٢) ، فقد كان الأول متصوفاً عربياً، والثانى فيلسوفاً عقلانياً غربياً. عرف الأول ما عند كانط وزيادة، فكيف أنظر إلى التصوف بمنظار العقلانية الصارمة ؟ مع اعترافنا بأن لكل منهما منهجاً خاصاً ولكل عصر ثقافته، ولكل ثقافة موازينها ؟ ثم إن "عزل" الفكرة عن سياقها المعرفى، والاجتماعى والسياسى والثقافى، وقراءتها بمعيار ثقافة

---

(١) راجع : فاطمة اسماعيل : منهج البحث عند الكندى، ص ١٥٩.
(٢) راجع : عربى بين ثقافتين، ص ٣٠-٣١.

أخرى ومستوى آخر وعصر آخر، لا يخدم الفكرة نفسها، ويتعارض مع قول مفكرنا بإقليمية الأفكار.

كما أن الحكم الذى يطلقه مفكرنا على الثقافة العربية بأنها "سكونية"، تقول بالثبات المطلق لحقائق العالم، والثقافة الغربية تجعل ديناميـة الحركة والتطور أساساً لها(١) ، هو حكم يجانبه الصواب، كذلك لأن الأقدمين والمحدثين والمعاصرين جميعهم يتفقون على وجود ما هو "ثابت" وما هو "متغير"، أو يؤكدون وجود "ثبات"، و "تغير" فى آن واحد(٢) ، لكن المشكلة تقع فى تحديد نوع الثابت عند كل فريق، هل هو "الجوهر"، أم هو "الإطار" العام، هل يتم التركيز على جانب الثبات أكثر من جانب التغير ؟ أم العكس، هل حقيقة الشئ هى الثابت ؟ أم هى الظواهر المتغيرة ؟ ... إلخ.

يبدو أن الثنائية فرضت على مفكرنا حصر المنهج فى (إما ... أو)، إما الاستنباط (عند اليونان والعرب) أو الاستقراء (فى الغرب)، وهو ما يتعارض مع الطابع العلمى والعملى الذى كان عند أسلافنا. فقد كانت المشكلات التى واجهتهم معظمها مشكلات نبتت من أرض الواقع، مشكلة – الذنوب الكبيرة ومقترفيها، ومشكلة الخلافة ... إلخ، هى مشكلات لم تقم على افتراضات خيالية يفترضها العقل ويسير فى استنباط ما يلزم عنها من نتائج، بل كانت وقائع عملية حية، فرضت نفسها على واقع العربى قديماً، كما أن علم الكلام نفسه نشأ كرد فعل لمواجهة الهجمة على العقائد الإيمانية، فكانت مهمته الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية. وإذا كان مفكرنا يرى ضرورة ارتباط النظرية المنهجية بعلم العصر، علام كان هجومه على المنهج الاستنباطى ؟ لماذا اخذ على العرب اعتمادهم على المنهج الاستنباطى، طالما أن الفكر يواكب النموذج العلمى، هكذا فعل بيكون، وديكارت، وكانط، هؤلاء الذين اهتموا بقضية المنهج لم يخرجوا عن علم عصرهم.

٤- إذا كان زكى نجيب محمود – فى مرحلة الوضعية المنطقية – يدافع عن حقيقة الأشياء وموضوعيتها فى مقابل نسبية القيم وذاتيتها، ويرى أن العالم لا خير فيه ولا

---

(١) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٠٣.
(٢) راجع : فى حياتنا العقلية، ص ١١٨ فما بعدها.

جمال، فإننا بالمثل يمكن أن نقول : إنه ليس من بين أشياء العالم شئ اسمه "قانون علمى" فالقوانين العلمية ليست مكتوبة فى السماء، وليس فى العالم شئ اسمه "مبدأ التحقيق"، وليس هناك شئ اسمه "تحليل" أو "تركيب"، بل هناك "معطيات" للتحليل، ونتائج "التحليل"، لكن التحليل "فعل" والفعل سلوك معين، وكذلك "الخير" فعل سلوكى، والشر كذلك، وكما أن الإنسان يتعلم بالتربية والخبرة أن يحب أو يكره أشياء، فبالتربية والخبرة أيضاً يمكن أن يتعلم كيف "يفكر"، وكيف "يحلل"، وكيف يصل إلى قوانينه، فكما أن "القيم" تكتسب بالتربية والتعليم كذلك المنهج يُكتسب بالتربية والتعليم.

وعلى ذلك ترى الباحثة أن مفكرنا قد جعل القيم – فى المرحلة الثالثة – موضوعية وليست نسبية ذاتية طبقاً لمبدأ ثبات القيمة وتغير معناها ومدلولها من عصر إلى عصر.

٥- لم يتنبه زكى نجيب محمود إلى القول بتصاعد درجات الإدراك من الحس إلى العقل ثم إلى القلب إلا فى مرحلة متأخرة، مع أنه (فى المعقول واللامعقول ...) قد اشار إلى درجات الإدراك كما جاءت فى آية النور (بحسب تأويل الغزالى لها)، لكنه أصرّ على الفصل بين العقل والقلب، مع أنه يعترف بوجود تصوف بالمعنى الفلسفى الذى لا يعنى التنكر للعقل ومنطقه، وأن كثيراً جداً هم الفلاسفة الحدسيون فى التاريخ، منذ أفلاطون فنازلاً على مدارج الزمن، يعدون حدسهم ضرباً من الفاعلية العقلية، على حين المحدثين الذين يلجأون إلى إدراكهم الحدسى يعدون ذلك ثورة على العقل[1] . ولم يكن ركون مفكرنا فى آخر مراحل عمره إلى الوجدان يمثل ثورة على العقل، إنما يمثل مرحلة ارتقائية ضرورية لابد منها لاستكمال طريق العقل نفسه، ويكفينا أن القلب ورد بمعنى العقل فى القرآن الكريم[2] .

وعليه لا ينبغى النظر إلى المعرفة العقلية والمعرفة الحدسية الصوفية على أنهما طريقان فى المعرفة منفصلان، بل على أنهما طريق واحد متدرج يبدأ من الدرجة الدنيا (درجة الإدراك الحسى) ليعلو فى سُلّم متدرج وصولاً إلى المرحلة العليا الصوفية ماراً

(١) فى حياتنا العقلية، ص ٢١٤.
(٢) راجع : د. فاطمة إسماعيل، القرآن والنظر العقلى، ص ٨٥.

بمرحلة الإدراك العقلى، وهذا ما يحدث للفرد الواحد كما حدث عند الغزالى، وما كان من الممكن أن يصل الغزالى إلى المرحلة الصوفية قفزاً دون المرور بالمراحل الدنيا التى ترتبط - على الأقل - بمراحل التعلم، وعمر الإنسان فيما يحصله، وبدرجات النضج التى يكتسبها بخبرته فى الحياة ... إلخ. وهل حين جمع مفكرنا بين العقل والوجدان فى وحدة عضوية متكاملة يُعدّ هذا ثورة على العقل ؟ أم أنه رأى أن هذه التكاملية هى من أخص خصائص الثقافة العربية فى عصور قوتها ؟ وقد يكون من أهم العوامل التى جعلت مفكرنا لم يتنبه إلى هذه الارتقائية على مستوى الفكر الفلسفى العربى نفسه، هو أن مفكرنا لم يكن متعمقاً فى التراث الفلسفى الإسلامى.

لكن ألا يمكن النظر إلى العقل والوجدان، على أن ما بينهما هو اختلاف فى الدرجة فحسب، يؤدى إلى اختلاف فى النوع، وأن كل عقل يتضمن درجة من الوجدان، وكل وجدان يتضمن درجة من العقل، هكذا نجد فى المعرفة العقلية، وفى المعرفة الوجدانية مثل ما نجده فى الشعر مثلاً ؟ .

٦- لقد أثبت زكى نجيب محمود أن التكاملية - التى وصل إليها فى نهاية المطاف - أكبر دليل على زيف الاكتفاء بالتحليل الجزئى بما هو كذلك، أى باعتباره غاية الفلسفة. بل هو مرحلة لازمة وضرورية من أجل الفهم ومن أجل مرحلة أعلى وهى التركيب. كما أن استخلاص "الفكرة" العامة من المفرد الواحد، ليس دليلاً على الصورة الكلية العامة، ولا يعد تعميماً بالمعنى الصحيح، لذلك كان مفكرنا فى بعض الأحيان يتناول علماً من أعلام الفكر القديم أو أديباً من الأدباء ليؤكد أن فكره يتشابه مع التفكير العصرى، وقد يكون هذا المفكر أو الأديب المشهور، - كأبى العلاء المعرى مثلاً - ممن كانوا يعيشون فى فترة انحطاط حضارى ! .

لذلك ترى الباحثة أن مشكلة "المعاصرة" أو القراءة العصرية للتراث كانت هى الشغل الشاغل عند زكى نجيب محمود، ولم يكن انشغاله بمشكلة "الأصالة" إلا بالمقدار الذى يخدم المعاصرة، ومن ثم فإن هذا الهدف قاده إلى النظر إلى "الأصالة" بمنظار "المعاصرة"، وهو ما يفسر لنا مقارناته الكثيرة بين الفكر العربى القديم، والفكر الغربى الحديث

والمعاصر، ومن ثم جاء قبوله أو رفضه للتراث استناداً إلى معيار غربي وهو معيار المنفعة.

٧- إذا نظرنا إلى الرؤية الموحدة المتكاملة التي انتقل فيها زكي نجيب محمود من التحليل الجزئي إلى الرؤية الشاملة أو التكاملية الموحدة، فإن هذا لن يحل لنا إشكالية التصنيف الثنائي القائم على وجود الضدين المتصارعين، كل ضد قائم بذاته في مواجهة الآخر، مما يعني أن تفكير مفكرنا في هذه المرحلة قد أغفل التفسير العلمي الذي رأى أن الضدين "هما طرفان أقصيان ليس الذي بينهما خلاء وفراغ، فبينهما درجات متدرجة في تبلسل متصل لا ينقطع عند ثغرة أو عند فجوة"(١) ، وهذا يعني إلغاء التصنيف الكيفي الذي يجد تضاداً بين الحار والبارد، أي أن العلم أصبح لا يجد بينهما إلا اختلافاً في درجة الحرارة، لأنه تعامل معهما على أنهما ظاهرة واحدة، وهو ما لم يطبقه مفكرنا في تصنيفاته الثنائية الحادة. فعند حديثه - مثلا - عن حياة الريف من ناحية، وحياة المدن (أو حياة القاهرة) من ناحية اخرى، يرى أن في الريف بلغ من الناس استسلامهم "للخرافة" حداً أقصى، وفي القاهرة بلغت "العقلانية" بأئمة الفكر شوطاً بعيداً(٢) ، فيراها "أضداداً تجاورت حتى شطرت مجتمعنا مجتمعين لا يكادان يلتقيان"(٣) .

بالطبع هذه العبارات تلغي تماماً علاقة "التداخل واعتبار أن الذي بين أهل الريف وأهل المدن هو تفاوت في الدرجة فحسب، أدى إلى تفاوت في النوع، كما أن الحكم بهذا الشكل لا يمكن تعميمه لأن من أهل المدن (القاهرة) من يؤمن بالخرافة أكثر من أهل الريف، ومن أهل الريف من هم أكثر عقلانية من أهل المدن، وحديث مفكرنا محصور في "أئمة الفكر" الذين بلغوا العقلانية في القاهرة لا يشمل الحديث عن جميع سكان القاهرة، فضلاً عن أنهم أصلاً من الريف، وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوي،"والشيخ محمد عبده، وزكي نجيب محمود نفسه. لذلك تتساءل الباحثة : إذا كانت "الأضداد قد تحولت عند

(١) ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ١٤١.
(٢) المصدر السابق، ص ٢١٣-٢١٤.
(٣) المصدر السابق، ص ٢١٤.

المفكرين المحدثين إلى حالات من حقيقة واحدة"(١) " لماذا ظل مفكرنا يتمسك بالأضداد في تصنيفاتها الأمر الذى أفضى إلى القول بأن "التركيب" الذى قصده بين عقل ووجدان، أصالة ومعاصرة، لم يكن نتاج جدل فعال وحيوى، بل كان محاولة "توفيق" عامة بين مكونيين مختلفين، مما يوحى بأن التركيب قام على التجاور الذى كان يرفضه مفكرنا، وكأننا بالفعل نضع شكسبير بجانب أبى العلاء.

٨- بعد أن دعا مفكرنا إلى الرؤية الشاملة الموحدة، التى جمعت المذاهب الفلسفية الغربية المعاصرة فى وحدة شاملة متكاملة، هل مازالت هذه المذاهب فى حاجة إلى الفلسفة العربية المقترحة لتسدّ الفجوات التى تعيب تلك المذاهب ؟ أم أن تلك المذاهب باجتماعها قد سدّت فجواتها بنفسها ؟.

قد يقول قائل : إن هذه الفلسفات الغربية لا تمدّ البصر إلى ما وراء الواقع، أو إلى أبعد الغايات؛ وما يميز العربى المسلم هو مجموعة القيم المستمدة من الدين باعتبارها دستوراً للحياة، وأن فى الدين الإسلامى الجواب عما وراء الحياة، لكن من المعروف الآن أن الحضارة الغربية الراهنة استطاعت أن تدخل فى نسيجها أصحاب الثقافات الأخرى ومنهم المسلمين، فاستطاعت أن تكوّن الإنسان العالمى، كما حدث فى الإسلام حين دخل فى نسيجه أصحاب الثقافات الأخرى، ففى نسيج الثقافة الغربية نفسها من يمتلكون القدرة على سد النقص فى الفلسفات الغربية وعلى رأس هؤلاء جارودى، ومراد هوفمان، وعلى عزت بيجوفتش وغيرهم.

٩- إن زكى نجيب محمود حين رسم صورة المواجهة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية رسمها على أساس افتراض جدلي افترضه وهو أن الثقافة العربية تقوم وحدها خالصة بأصولها الموروثة، دون أن تتسلل إليها عناصر من ثقافة هذا العصر، وأن ثقافة الغرب تقوم - افتراضا كذلك - خالصة بأصولها التى استحدثها هذا العصر، دون أن يخالطها شئ من موروثات الماضى، وهو موقف افتراضى، يجانبه الصواب، لأنه لا الثقافة العربية بقيت على نقائها، ولا ثقافة الغرب جديدة بكل أجزائها، وهو ما اعترف به مفكرنا

---

(١) فى حياتنا العقلية، ص ١٢٢.

مؤخراً[١] ، غير أن تصنيفه لحملة مشاعل الثقافة العربية قديمها وحديثها على أساس موقفهم من ثقافة الغرب جاء على أساس فئتين متناقضتين والثالثة الجامعة لهما، فئة رفضت الغرب، ورأت أن فى التراث ما يكفى، وفئة تريد الالتحام مع الغرب التحاماً تاماً، وفئة ثالثة جمعت بين الثوابت الأصيلة والمتغيرات المعاصرة، وفى الواقع أن الفئة الأولى لم ترفض ثقافة الغرب كليـة، ولا الفئة الثانية التحمت مع الغرب كلية، لأنها حتى لو أرادت هذا الالتحام لم تكن تهدف إلا النهوض من التخلف. فضلاً عن أن الحديث عن فرد يمثل فئة بأكملها لا يعد تعميماً بالمعنى الصحيح كما أشرنا.

لذلك ترى الباحثة أنه كان من الأفضل أن يعتمد مفكرنا على فكرة "التداخل" فى معالجة مشكلة الأصالة والمعاصرة، بدلاً من فكرة "الصراع"، ولو كان قد جعل وحدة "الهدف" - وهو النهوض - عند الفئات جميعها هو مناط الاتفاق، كنا سنتعرف على مقدار التداخل بين الفئات الثلاث، فالتعامل مع الحضارات لا يمكن اطلاقاً أن يقوم على الانفصال التام، أو الصراع الحاد، إنما على التأثير والتأثر، وربما استغرقت - عملية "التوفيق" - عند مفكرنا - وقتاً طويلاً، ولم تكن مستقرة منذ البداية، لا لشئ إلا لأنه وقع فى خطأ الثنائية الحادة، والتفرقة بين فكرتين أو موقفين رأى أنهما متعارضان وليسا متداخلين. ومن هنا اعتمدت تصنيفاته على مواقف افتراضية لا يؤيدها الواقع.

١٠- إذا كان زكى نجيب محمود قد حصر إشكالية التوفيق عندنا اليوم فى "طريقة اللقاء بين العلم والإنسان"[٢] فجعل هدفه أن "يصوغ ثقافة فيها علم الغرب، وفيها قيم التراث العربى ... متضافرين فى وحدة عضوية واحدة"[٣] ، ذلك لأن الغرب صانع العلم الحديث فشل فى أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين العلم والإنسان، فكان له العلم ولكنه فقد الإنسان[٤]. لكن كيف يتمشى هذا مع قوله - فيما بعد فى مرحلة الشمولية - إن المذاهب

---

(١) راجع : عربى بين ثقافتين، ص ١٨٥.
(٢) تجديد الفكر العربى، ص ٢٧١.
(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر نفسه.

الفلسفية الغربية المعاصرة جميعها قد تلاقت على موضوع واحد هو الإنسان ؟(١) إذا كان الأمر كذلك؛ فهل مازال عند العربى شئ يقدمه للغرب ؟

وإذا كانت الأصالة والمعاصرة هى الجمع بين علم العصر والوجدان العربى كيف نبقى على الرباط الموصول بيننا وبين أسلافنا مثلاً فى اللغة العربية، ثم نقول : "ينبغى أن تستخدم فيما يخدم عصرنا نحن، فأملأ أوعيتها علما من علم العصر، ووجدانا من وجدان العصر"(٢) ، هل العلم والوجدان كلاهما عصريان ؟؟.

وكيف يتمشى هذا مع قوله بأن نساير العصر فى نظراته العلمية الصارمة، وننطوى على ذاتنا فى ميادين الوجدان وطرائق التعبير عنه فى العقائد والأدب والفن ؟(٣) .

كيف يتمشى هذا مع قوله بأن "التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم فى لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان" ؟(٤) .

١١- هل جاء اهتمام مفكرنا بالتراث العربى نتيجة لمسايرة الفكر الغربى فى اهتمامه بالإنسان وبضرورة تعقب جذوره الأولى حين آمن الغرب بأن الحاضر الثقافى لا يأتى من عدم بل هو امتداد لا يخلو من أصداء الماضى السحيق، ومن هذه الرابطة الوثيقة بين حاضره وماضيه تكمن الخصوصية الثقافية للشعب المعين(٥) .

هل جاء نتيجة التفسير البيولوجى للتاريخ الذى استمد اساسه من تصور الكون والطبيعة وعالم الأحياء – ومنه الإنسان – تصوراً يجعل الكل نامياً أبداً، متطوراً أبداً ؟.

هل استمد دعوته للوحدة العضوية من وجهة نظر التفسير البيولوجى للتاريخ وترك النظرة التحليلية وتحول عنها إلى تلك النظرة الجديدة التى تؤكد الكل النامى المتطور،

---

(١) راجع : حصاد السنين، ص ١٧٣.
(٢) قصة عقل، ص ٢١٧.
(٣) ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٢٠٦-٢٠٧.
(٤) تجديد الفكر العربى، ص ١١٠.
(٥) حصاد السنين، ص ٤٠٨.

المتلاحم الأجزاء، وعليه فانه على ضوء الفكرة العضوية فإننا نحن مع آبائنا تيار حيوى واحد، إذا بترت جزءاً منه، فنى هذا الجزء بالذبول والضمور فالموت(١) . وهو يؤكد أنه طبقاً لوجهة النظر العضوية أن يكون الحاضر موصولاً بالماضى(٢) ، وقوله "إننى لا أفهم لإحياء التراث ودراسته معنى إلا أن ننظر إليه نظرة بيولوجية(٣) .

١٢- إذا كانت مسألة "التوفيق" بين الأصالة والمعاصرة، قد قامت على أساس "مفارقة منطقية" - اعترف بها مفكرنا صراحة - حين قبل هو وأصحاب الموقف الوسط، قبلوا العلم ورفضوا الأسس التى ينطوى عليها، كأنما هم قبلوا الجدران المقامة، ورفضوا الركائز التى اقيمت عليها هذه الجدران، لأنهم وجدوا فى هذا الموقف ما يريح الأنفس ويحل الإشكال(٤) ، هل هذا يعنى أن الأساس كله الذى أقام عليه مفكرنا مشروعية "التوفيق" يقوم على "مفارقة منطقية" ؟ أى هل البناء الذى أقامه مفكرنا شيدّه على غير أساس !!.

وإذا كان الاختلاف بين الثقافتين ضارباً إلى الأساس لماذا إذن نتمسك بمسألة التوفيق بينهما ؟ ألا يوجد فرض آخر لحل المسألة ؟ ومفكرنا الذى آمن بالتغيير، وجعل لب التغيير وصميمه هو أن "نستبدل بفكر يحبس نفسه فى مقدمات موروثة فكراً جديداً"(٥) أليست عملية التوفيق، وصيغة "الأصالة والمعاصرة" من المقدمات الموروثة عن أسلافنا القدماء والمحدثين ؟.

وطبقاً لمبدأ الإطار الثابت والمحتوى المتغير، فإن مفكرنا لم يأت بجديد فيما يتعلق بمسألة التوفيق بين القديم والجديد، الأصالة والمعاصرة. فكل ما أراده هو "تعادلية" بين عقل ووجدان، عقل غربى ووجدان عربى (بخاصة الوجدان الدينى)، فاختزل الحضارة العربية والتراث الإسلامى كله فى القيم الدينية، واختزل الحضارة الغربية المعاصرة فى العلم الطبيعى، وجعل منظومة القيم الإسلامية التى هى أسماء الله الحسنى أو صفاته سبحانه

---

(١) راجع : ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١٢٩-١٣١.
(٢) المصدر السابق، ص ١٣١.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(٤) راجع : ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٢٢-٢٣.
(٥) قصة عقل، ص ١٢٦.

وتعالى، أهدافاً فهى بمعانيها المطلقة توجيه إلهى لطريقة الحياة كيف تكون؛ فالعلم، والإرادة، والإبداع والرحمة، وغيره هى أهداف للحياة كما يأمر بها الإسلام ومفكرنا يؤكد بقوله : "إنى لعلى يقين من أن دستورنا الأخلاقى كما يتمثل فى الأسماء الحسنى، يستغرق كل صفة يتطلبها عصرنا وغير عصرنا من سائر العصور"[١] ، وهكذا يصبح دستور الأخلاق فى الإسلام جامعاً لكل الصفات على اطلاقها، ويبقى المدار هو كيف نطبقها فى كل عصر.

وعلى ذلك يكون قد جمع بين الدين والعلم كما فعل أسلافنا من قبل.

---

(١) قصة عقل، ص ٢٤٦.

نتائج الدراسة :

أولاً : أثبتت الدراسة أن "تجديد الفكر العربي" عند زكي نجيب محمود بدأ منذ مرحلة مبكرة من حياته، وقد لا نبالغ إن قلنا أنه بدأ منذ مرحلة المقالات الأدبية التي تعدّ في حد ذاتها سخطاً على الواقع ونقمة على مظاهر الخرافة والتخلف والجمود والظلم والعجز والفقر الفكري في حياتنا، إيماناً منه بأن أول مدارج الإصلاح نقمة وسخط على الحاضر؛ ويكفينا دليلاً على ذلك مؤلفه (صغير الحجم) الذي يحمل عنوان "أرض الأحلام"، الذي هدف منه تقديم صورة مثالية لما يمكن أن يصلح به فساداً قائماً على أرض الواقع العربي المرير، فكانت عنده رغبة حقيقية في التغيير والإصلاح، إيماناً منه بأن التنوير واجب محتوم على المثقفين، كما أنه هو الواجب الذي تصدّت له الفلسفة في شتى عصورها.

غير أن البداية الحقيقية للتجديد بدأت بوضوح منذ عودته من بعثته سنة ١٩٤٧، حين قام بتدريس منطق جديد، رأى فيه أنه هو "النموذج" الذي ينبغي أن يكون عليه الفكر العربي الجديد، ويظهر الهدف التنويري صراحة في مقدمة المنطق الوضعي الجزء الأول، وفي مقدمة خرافة الميتافيزيقا.

لذلك تختلف الباحثة مع عديد من التفسيرات التي قدمها الباحثون للمراحل الفكرية التي مرّ بها زكي نجيب محمود، وذلك لأنها جميعاً قد فصلت مرحلة تجديد الفكر العربي عما سبقها من مراحل، وجعلتها مرحلة متأخرة من حياته تزامنت مع إصداره لكتابه الذي يحمل عنوان "تجديد الفكر العربي" سنة ١٩٧٠.

فتختلف الباحثة مع د. عزمي إسلام(١) حين جعل الدعوة إلى تجديد الفكر العربي خامس مرحلة، وجعل الدعوة إلى الحرية العقلانية المرحلة الرابعة، مع أن الحرية والتعقيل كانت هدفاً وغاية لمفكرنا منذ الجبر الذاتي، وجعل المرحلة النقدية التحليلية هي المرحلة الثانية مع أن النقد والتحليل هو المنهج المباطن لجميع المراحل الفكرية عند زكي نجيب محمود.

---

(١) راجع : د. عزمي إسلام : الدكتور زكي نجيب محمود ومكانته في الفكر العربي المعاصر، مقال ضمن الكتاب التذكاري بعنوان : زكي نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً، إصدار جامعة الكويت، سنة ١٩٨٧، ص ٣٥-٣٦.

كما تختلف الباحثة مع استاذنا الدكتور حسن حنفى حين قسم مراحل التفكير عند زكى نجيب محمود إلى مرحلتين : مرحلة المنطق الوضعى، ومرحلة تجديد الفكر العربى[(١)] ، وقد أثبت البحث أن تجديد الفكر العربى كان هدفاً ساهم فى اختيار منهج الوضعية المنطقية. كما تختلف الباحثة مع الدكتور إمام عبد الفتاح إمام فى تصنيفه للمراحل إلى ثلاث : مرحلة التدين الخالص، ومرحلة العقل الخالص، ومرحلة التدين المستنير بنور العقل[(٢)] . وبالطبع فإن هذا التصنيف هيجلى الطابع، قائم على الموضوع ونقيضه والمركب منهما، لكنه تصنيف لا يتناسب مع حقيقة الفكر عند زكى نجيب محمود، لأنه لا يوجد عنده تدين خالص بمعزل عن العقل، وهل الجبر الذاتى يعد تديناً خالصاً ؟!! كما لا يوجد أيضاً عقل خالص بمعزل عن ثقافة صاحبها. فكيف نفسر اختياره للوضعية المنطقية إلا من خلال كونها حاجة مجتمع، وحاجة الفكر والثقافة العربية ؟. ومفكرنا كان متديناً فى جميع مراحله، وكان عاقلاً متعقلاً داعياً إلى العقلانية كذلك فى جميع مراحل تفكيره.

أما عن تصنيف الدكتورة منى أبو زيد المقسم إلى ثلاث مراحل[(٣)] : مرحلة الدفاع عن الميتافيزيقا، ومرحلة خرافة الميتافيزيقا، ومرحلة الأصالة والمعاصرة، هو تصنيف يحتاج أيضاً إلى تعديل نوضح به أن مفكرنا فى جميع مراحل تفكيره كان مدافعاً عن نوع معين من الميتافيزيقا. ففى كل مرحلة من مراحل تفكيره يتغير معنى الميتافيزيقا طبقاً لمبدأ

---

(١) راجع : تجديد الفكر العربى، إشكال التواصل والانقطاع فى فكر زكى نجيب محمود مقال نشر بمجلة القاهرة سنة ١٩٩٣، ص ٧٦-٩٥، وكذلك فى كتاب : من خزانة أوراقى (٢) بعنوان : بعد الرحيل. نشر دار الهداية للطباعة ط أولى سنة ١٩٩٦، من ص ١٤١-١٧٩. كذلك : عربيان بين ثقافتين قراءة وحوار، مقال ضمن الكتاب التذكارى بعنوان : زكى نجيب محمود، إشراف د. حسن حنفى، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، سنة ١٩٩٨.

(٢) راجع : رحلة فى فكر زكى نجيب [illegible] رسالته عن (الجبر الذاتى) نشر المجلس الأعلى للثقافة سنة ٢٠٠١، ص [illegible]. [illegible] أ.د. إمام عبد الفتاح (الذى ترجم الجبر الذاتى، وضعه ضمن مرحلة [illegible] وهو ما لا يتمشى مع النزعة النقدية العقلية الواضحة فى الجبر الذاتى. ولعل هذا من أهم الأسباب الذى جعل الباحثة تقف وقفة طويلة مع الجبر الذاتى.

(٣) راجع : مجلة المنتدى، دبى العدد (٩٤) مايو سنة ١٩٩١، مقال بعنوان : زكى نجيب محمود ومراحله الفكرية، وكذلك كتاب : الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط أولى سنة ١٩٩٦.

"الثابت المتغير"، ثبات اللفظ وتغير معناه ومدلوله، فإن شئنا نقول : المرحلة الأولى : كانت دفاعاً عن الميتافيزيقا التأملية، والمرحلة الثانية : كانت دفاعاً عن الميتافيزيقا التحليلية، والمرحلة الثالثة : كانت دفاعاً عن الميتافيزيقا الجامعة للنوعين السابقين أى التحليلية والتأملية معاً.

ثانياً : أثبتت الدراسة أن زكى نجيب محمود قد أدرك عن وعى تام بأن الإنجازات الحقيقية للفكر الفلسفى لم تكن لتتم بمعزل عن الإنجازات المنهجية، والأخيرة بدورها لم تكن تتحقق بمعزل عن الإنجازات العلمية، لقد آمن مفكرنا بأن الانتقال من مرحلة فكرية معينة إلى مرحلة جديدة أفضل وأعلى لا يتم إلا بتغيير منهج التفكير القديم والدعوة إلى منهج جديد، لذلك نجده قد سار فى التيار الفلسفى الذى يركز على قضية من أهم وأخطر القضايا الفلسفية وهى قضية "المنهج" باعتبارها عصب التقدم الفكرى والعلمى والحضارى فى حياة الأمم جميعها، من هنا كانت قضيته الأساسية هى قضية التفكير المنهجى، فجميع كتبه لا تخرج عن نوعين : إما دعوة صريحة للتفكير المنهجى، أو ممارسات منهجية. وبدأت إرهاصات الاهتمام بالمنهج وتطبيقه فى مرحلة صدر الشباب حين طبق منهج "تين" فى مقال "أبى بكر الصديق". وتطور اهتمامه بالمنهج ليأخذ درجة أعلى مع سقراط حين ترجم مفكرنا أربع محاورات لأفلاطون نشرها سنة ١٩٣٦، منذ تلك اللحظة تمسك بأول مبدأ منهجى أخذه عن سقراط وهو ضرورة "تحديد معانى" الكلمات المستخدمة فى الحديث، ثم كان أول عمل علمى وممارسة منهجية صريحة تمثلت فيها العقلانية فى صورتها النقدية الواعية فى الجبر الذاتى، وجاءت مرحلة الوضعية المنطقية دعوة صريحة وواضحة لمنطق التحليل الوضعى، ومرحلة ما بعد الوضعية المنطقية كانت ممارسات منهجية لا تخلو من الدعوة الصريحة إلى المنهجية العلمية أيضاً.

اتخذت قضية "المنهج" عند مفكرنا ثلاثة مسارات :

المسار الأول : سار فيه فى التيار العام الذى يدافع عن العقلانية المتعالية والمنهج الجدلى، ضد الوضعية العلمية، فرأى أن الإنسان لا يخضع للحتمية العلمية بل هو حر فاعل مريد فعال، قادر على الخلق والإبداع.

المسار الثانى : كان واضحاً فى دعوته لأن يكون التفكير الفلسفى علمياً، فسار مع التيار التحليلى الوضعى المنطقى الذى يدعو إلى أن تتخلى الفلسفة عن مناهجها وأهدافها القديمة، وأن تتطابق مع نموذج العلم منهجاً وأهدافاً، لكى تضمن الاستمرار والتقدم.

أما المسار الثالث : أخذ فيه يقدر طبيعة التفكير الفلسفى ورأى أنه ذو طابع خاص يختلف باختلاف الثقافات مما ينعكس على المنهج والأهداف، وفى هذا المسار جمع بين التحليل العلمى والعقلانية المتعالية، بين الموضوعى والذاتى، بين التحليل والتأمل.

ثالثاً : أثبتت الدراسة أن التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود منهج وتطبيقه فى آن معاً، كان الجبر الذاتى منهجاً وتطبيقاً على مشكلة "الجبر والاختيار" لدى الانسان كائناً ما كان، وفى مرحلة الوضعية المنطقية كانت منهجاً وتطبيقاً على المنطق الأرسطى وقضايا الفلسفة التقليدية، وفى المرحلة الثالثة كانت منهجاً وتطبيقاً على مشكلة خاصة هى مشكلة "أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى". وفى كل مرحلة من المراحل تتغير صورة المنهج ومادة التطبيق فقد اتخذ المنهج فى مرحلة الجبر الذاتى صورة المنهج الرياضى، غير أن الباحثة أثبتت أنه من الممكن أن يتخذ المفكر صورة المنهج الرياضى فى التفكير الفلسفى، ومع ذلك يتمرد الموضوع على هذا الإطار الحديدى ليؤكد فى جلاء أن الفلسفة حين تمارس عملها لا ينبغى أن تتقيد بأى قيد حديدى، مهما كان القيد علمياً، بل لابد أن تتمتع بشئ من المرونة الكافية أو الحركة المنضبطة بإطار عام تتحرك فيه .. وظهر هذا المعنى نفسه فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية، فإنه مهما بدا للباحثين أن مفكرنا يطبق القيد الحديدى للمنطق الوضعى، فإن ممارساته المنهجية أثبتت الخروج عن هذا القيد إن لم يكن تحطيم جدرانه أيضاً.

والنتيجة التى تلزم عن ذلك أن عناصر المنهج وسماته وقواعده الحديدية تلين بفعل الممارسات المنهجية حتى لو لم يقصد الفيلسوف الخروج عليها، لأن العناصر التى يتصور الفيلسوف أنها ثابتة هى فى الواقع تتجادل مع حركة التغير المادى، فتؤدى إلى تغير الصورة

أو الهيكل فى الوقت نفسه، أى أن أى حديث عن "صورة" المنهج لا يمكن أن يتم بمعزل عن "المحتوى المادى" للمنهج، فأى تغيير فى المحتوى المادى يؤثر على عناصر المنهج، فتتغير بالتبعية؛ إلا أن هذا "التغير" فى الصورة يظل يحمل مرتكزات منهجية عامة كمبادئ ثابتة مقطوع بها تتحدد هويتها خلال الممارسات المنهجية، وأهم هذه الثوابت : التحليل والنقد والتفنيد، والتركيب، ويسبق هذه العمليات وجود الوعى الذاتى القائم على حرية العزل والاستبعاد، والانتقاء والاختيار، أى السلب والايجاب فى حركة جدلية متبادلة.

هكذا أثبتت الدراسة أن المحتوى المادى لمرحلة الأصالة والمعاصرة قد تمرد على القيد الحديدى لإطار المنهج الوضعى. مما أكد فى الوقت نفسه أن وراء عقل زكى نجيب محمود ومنطقه التحليل هناك الايمان الدينى حافزاً قوياً على الالتزام بمعايير الثقافة العربية، الأمر الذى اضطره إلى القول بإقليمية الفكر تبعاً للثقافة التى يعبر عنها هذا الفكر، وهو ما حدث فى الفلسفة العربية المقترحة، وفى المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، وفى تحديث الثقافة العربية وغيرها ويبدو أن مفكرنا قد تنكر للمنطق الوضعى تنكراً ظهر جلياً خلال ممارساته وإن لم يذكره بالقول الصريح.

رابعاً : كشفت الدراسة أنه لا يوجد "منهج" بمعزل عن "المذهب"، بل ان المذهب دائماً يسبق المنهج، والفيلسوف الذى يحاول أن يقدم لنا نظرية فى المنهج قبل أن يمارس تطبيقها هو فى واقع الأمر يستبطن مذهباً أو موقفاً معرفياً ذا عناصر محددة واضحة لديه يقيم عليها نظريته فى المنهج، والعكس صحيح أيضاً لأن المفكر الذى ينتقد موقفاً معيناً هو فى الواقع يثبت رأياً بنائياً خاصاً به يعتمد على ميعار للنقد يستخدمه فى نقده حتى لو لم يصرح بهذا المعيار وهو ما فعله مفكرنا فى نزعته النقدية الواضحة فى جميع مراحل تفكيره.

خامساً : أثبتت الدراسة أن هناك تداخلاً بين المراحل الفكرية الثلاث عند مفكرنا، ولم يكن هناك استبعاد متبادل بينها. وأهم عناصر التداخل بين المراحل الثلاث هو ما يتمثل فى ثوابت التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود(*) ، ونوجزها فيما يلى :

(*) يعدّ هذا الجزء استكمالاً للفصل الحادى عشر وهو بعنوان "الثابت والمتغير فى الفكر الفلسفى عند زكى نجيب محمود، (راجع ص ٣٨٣ فما بعدها من هذه الدراسة).

(أ) فى جميع المراحل كان المنهج "عقلانياً"، لكن العقلانية اتخذت صوراً ثلاث؛ فى مرحلة الجبر الذاتى أخذت صورة المنهج العقلى، تلك الصورة التأملية التقليدية ذات الطابع الاستنباطى، وفى مرحلة الوضعية المنطقية، أخذ المنهج الصورة العلمية التحليلية المنطقية، وفى المرحلة الثالثة، كانت الصورة جامعة للتحليل والتأمل، للتفتيت والتركيب معاً للاستنباط والاستقراء معاً.

(ب) فى جميع المراحل كانت هناك دعوة للتحليل بمعناه العام، ثم أخذ التحليل صوراً معينة فى كل مرحلة: فى مرحلة الجبر الذاتى كانت دعوة للتحليل القصدى بالمعنى الموجود عند هوسرل، فالمعرفة الذهنية عيان عقلى غير منفصل عن موضوعه، وفى المرحلة الثانية، كانت دعوة للتحليل التجريبى فى العلم، والمنطقى للغة فى الفكر، والمعرفة تجريبية واقعية، وفى المرحلة الثالثة كان التحليل جامعاً للنوعين معاً.

(جـ) فى جميع المراحل كانت هناك ممارسة حقيقية للتحليل والتركيب فى آن معاً، لكن العبرة بمعنى التحليل وموضوعه، وبطريقة التركيب.

(د) كما كانت هناك نزعة نقدية واضحة فى المراحل الثلاث، غير أن معيار النقد اختلف فى كل مرحلة: كان معيار العقل أو الذات المتعالية واضحاً فى الجبر الذاتى، وكان معيار المنطق الوضعى فى مرحلته الثانية، وكان معيار الفكر العملى "المشكلة والحل" هو معيار المرحلة الثالثة وهذا المعيار الأخير يُعدّ فى الواقع تحرراً من أى مرجعية منطقية - تعوق حركة السير إلى حل المشكلة نفسها بأنسب الطرق وأصلحها.

(هـ) فى جميع المراحل كان الإنسان فى الموقف المعرفى وسط العالم ليس هو المشاهد السلبى المنفعل، بل هو الكائن الفاعل الذى يؤثر فى العالم ويغيره، لذلك لعبت فكرة "التغيير" دوراً مهماً فى المراحل الثلاث، لأنها جاءت تأكيداً على فاعلية الإنسان الحر المسئول فى الجبر الذاتى، وجاءت تأكيداً على مهمة الفلسفة ومهمة الفيلسوف؛ خاصة فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية حين أكد على الجمع بين إشعاعات فكرة "التوحيد" وإشعاعات فكرة "التطور"، فقال بالأصل الثابت المتحول فى الوقت نفسه، على أن يكون التحول من الداخل، أى يعتمد على مدى حيوية الاعتمال الداخلى الذى يضطرم فى كيان

الكائن المعين أو الجماعة المعينة، فيغيرها بما تستطيع أن تنمو وأن تبدع مـا هو جديد وان تشكل بيئتها لصالحها، ولا تقف موقفاً سلبياً تتلقى فيه المؤثرات الخارجية لتتولى تشكيلها، وهو ما أكد عليه فى الجبر الذاتى حين رأى أن الذات الإنسانية هى فى حقيقتها فعل" ونشاط مستمر يقصد إحداث تغيير فى العالم المادى كلما اقتضى الأمر تغييراً، كما يحدث فى الوقت نفسه تغييراً فى الذات، لأن تغيرات الوعى الذاتى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتغيرات العالم المادى، لذلك لا يوجد فصل بين الفعل والتفكير، لأن التفكير لون من ألوان الفعل والفعل يرتبط بفاعله ومفعوله فى آن واحد، يعنى بإرادة الفاعل وبموضوع الفعل فى آن معاً.

(و) برز البُعد البراجماتى النفعى فى كل المراحل : فـى الجبر الذاتى تأثر بوليم جيمس حين ربط بين الخبرة والمنفعة، وان خبرتى هى ما أوافق على الانتباه إليه، والخبرة تصبح عماداً بدون النفع الانتقائى، وظهر هذا النفع الانتقائى – فى المرحلة الثانية – فى اختياره لمنهج الوضعية المنطقية. وفى المرحلة الثالثة، ظهر أيضاً فى قراءاته للتراث، وفى دعوته للفلسفة العملية.

(ز) كما برز أيضاً تأكيده الواضح على أهمية "الخبرة" مع تعدد معانيها فى كل مرحلة: ففى مرحلة الجبر الذاتى، لا وجود لأية معرفة بمعزل عن خبرتنا الخاصة، والخبرة المقصودة هنا هى خبرة "الوعى الذاتى" فى حالة الانتباه القصدى إلى موضوعه، وفى مرحلة الوضعية المنطقية الخبرة تعنى "الخبرة الحسية"، التى كانت هى المرجع الأساسى فى عملية المعرفة، وفى المرحلة الثالثة جمع مفكرنا بين الخبرة الحسية وخبرة الوعى الذاتى معاً.

(ح) أثبتت الدراسة أن النزعة التوفيقية لم تكن هى آخر مرحلة من مراحل حياته – كما يظن كثير من الباحثين – بل كان مفكرنا يميل "بطبعه – وبحكم الإرث العربى – إلى هذا "التوفيق" الجامع للموضوع ونقيضه، ظهر هذا واضحاً فى الجبر الذاتى، حين جمع بين الجبر والحرية، والاتجاه الجبرى واللاجبرى. فجعل الجبر الداخلى متضمناً فى حرية الفاعل النابعة من طبيعة الإنسان ذاته، والعكس صحيح أيضاً فالحرية هى التعبير الذاتى عن

شخصية الفاعل. فكان الجبر الذاتى مركباً من عنصرين أو مذهباً ثالثاً جامعاً لطرفين أقصيين، وكذلك كانت الأصالة والمعاصرة.

(ط) تبين للباحثة أن زكى نجيب محمود - فى جميع مراحل تفكيره - قد أظهر أن أى تفكير فلسفى، أو تفكير فى الفلسفة؛ لا يمكن أن يتم بمعزل عن التراث الفلسفى، فلا يمكن لمفكر مهما كانت مكانته فى تاريخ الفكر، أن يأتى بجديد جدة مطلقة، إنما هو يهتدى سلباً أو إيجاباً بروافد الفكر المتعددة والمتباينة، ويأخذ منها ما يساعده على تقديم وجهة نظر خاصة به تعبر عن موقفه الخاص، وتؤكد فى الوقت نفسه مبدأ النفع الانتقائى، ومعنى الوعى الذاتى.

(ى) أكد مفكرنا - فى جميع المراحل - على أن العملية الأساسية فى جميع ضروب المعرفة بصفة عامة تهدف الكشف عن العلاقات، لكن العبرة بنوع العلاقات فى كل مرحلة، هل العلاقات توجد فى الأشياء نفسها ؟ أم أن لها وجوداً مستقلاً ؟ أم تخلقها الطريقة التى انتبه بها إلى الأشياء كما صرح بذلك فى الجبر الذاتى ؟.

(ك) فى المراحل الثلاث؛ قال مفكرنا بمبدأ الهوية، مع اختلاف معناها فى كل مرحلة : فى الجبر الذاتى كانت الهوية (بالنسبة للإنسان) تجاوز اللحظات الجزئية، فالإنسان له هوية موحدة فى فعل الانتباه ذاته، وليس حزمة أو مجموعة من الإدراكات الحسية المختلفة كما فى مرحلة الوضعية المنطقية، حين اصبحت الهوية - فى المنطق الوضعى - هى هوية الإطار أو البنية الصورية، أما فى الأصالة والمعاصرة كانت الهوية جامعة للنوعين معاً.

(ل) أثبتت الدراسة أن زكى نجيب محمود - فى جميع مراحل تفكيره - أكد المعنى الذى يرى أن تأسيس قضية فى الفلسفة لا يعنى تحويلها من فئة أشياء مجهولة إلى فئة اشياء معلومة، إنما يجعلها معروفة بطريقة مختلفة وبطريقة افضل، وهذه الطريقة الأفضل ما هى إلا "المنهج" ذاته، من هنا كانت دعوة مفكرنا فى سبيل الإيضاح؛ أى إيضاح ما كان معروفاً من قبل بطريقة ما، وعرضه من جديد بطريقة أوضح. هكذا كان الحال فى الجبر الذاتى، فلم تكن المشكلة جديدة. وهكذا كان عرضه للمنطق الوضعى ودعوته للفلسفة

العلمية، وهكذا كانت الأصالة والمعاصرة، كانت مسألة معروفة عند زعماء النهضة الحديثة فى الفكر العربى، أراد مفكرنا أن يؤكد أن المعرفة لا تبدأ من صفر الجهل المطلق، بل تبدأ بمعطيات هى بالفعل معروفة، وهى فى الوقت نفسه معرفة تتطور بفعل التحليل وتعاود الظهور فى شكل جديد، ليؤكد بذلك أن التفكير الفلسفى منهج وتطبيقه فى آن معاً.

(م) تبين للباحثة أن التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود يتأسس على منطق السؤال والجواب، فإذا كان سؤال الجبر الذاتى هو : ماذا وراء ما يدركه الإنسان بحواسه ؟ فإن المرحلة الوضعية المنطقية ترفض هذا السؤال، وتطرح سؤالاً آخر هو : هل يمكن للإنسان حقاً أن يدرك هذا الشئ أو لا يدركه ؟ وفى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية كان السؤال هو : كيف يمكن الجمع بين الأصالة والمعاصرة ؟ وفى كل مرة يختلف فيها السؤال، يختلف الجواب بالتبيعة؛ مما يعكس منطق التفكير فى كل مرحلة، لأن السؤال ذاته يمثل الأساس المعرفى الذى يستند إلى الفرض المطلق عند المفكر فى كل مرحلة. وفى رأى الباحثة أن الفرض المطلق فى الجبر الذاتى يمكن صياغته فى عبارة تقول : "ليس كل ما يقع فى مجال الخبرة الحسية غير موجود" وفى مرحلة الوضعية المنطقية يعنى : "أن ما لا يقع فى حدود الخبرة الحسية لا يجوز الكلام فيه"، وفى مرحلة الأصالة والمعاصرة "يجوز الكلام فى كل ما يقع فى الخبرة الحسية وما لا يقع" وهى مرحلة جامعة للمرحلتين السابقتين.

ففى الجبر الذاتى تجاوز المنطق الفكرى حدود المشاهدة والتجربة، وفى المنطق الوضعى اقتضى هذا المنطق ألا يتجاوز حدود المشاهدة والتجربة، أى ألا يجاوز أوضاع الأمور الواقعة؛ ولا دخل له بما وراء الواقع، ولا ما يدخل دائرة الوجدان، والواقع الذى يختصون به هو "اللغة" فى الاستعمال العلمى، أما المرحلة الثالثة كانت حديثاً عن الواقع وما وراء الواقع، الظاهر والباطن.

سادساً : أثبتت الدراسة أنه إلى جانب الثوابت، أو العناصر المشتركة فى الإطار العام للتفكير الفلسفى فى المراحل الثلاث عند زكى نجيب محمود؛ هناك أيضاً جزئيات تختلف فيها كل مرحلة عن الأخرى نوجزها فيما يلى :-

(أ) في مرحلة الجبر الذاتي : أخذ في المعرفة بمبدأ المثالية المتعالية التي تؤكد وحدة الكثرة استناداً إلى العنصر الموحد لنشاط الذات، أو لنشاط الوعي الذاتي الذي بفضله تتجمع جميع معطياتنا في كل متكامل. في المرحلة الثانية : أخذ بمبدأ الوضعية المنطقية التي تفتت الوحدة، وتقول بالتعددية والكثرة، وترى أن الكون مجرد تجميع محض لأجزاء أو لعناصر. وفي المرحلة الثالثة : قال بالتكاملية القائمة على الوحدة العضوية، أي أنه قال بواحدية الكثرة المستمدة من عقيدة التوحيد.

(ب) في المرحلة الأولى قال بثنائية موحدة تتحد فيها الذات مع موضوعها في فعل الانتباه، في المرحلة الثانية قال بثنائية انفصالية حادة بين الذات والموضوع، والعقل والوجدان، وفي المرحلة الثالثة قال بثنائية هي في حقيقتها وحدة عضوية متكاملة.

(جـ) في المرحلة الأولى قال بأن المعرفة الحسية هي نوع واحد من المعرفة، حين انتبه إلى موضوعات حسية، وليس كل انتباه هو انتباه إلى مدرك حسي، فهناك مدركات عقلية ونزوع وغيره. أما المرحلة العلمية، اقتصرت المعرفة فيها على الانطباعات الحسية المستمدة من المدركات الحسية، وفي المرحلة الثالثة، شملت المعرفة موضوعات حسية وغير حسية، وأمتدت المصادر لتشمل ما يخص عالم الواقع وما وراء الواقع، عالم الظاهر والباطن.

(د) في مرحلة الجبر الذاتي رفض موقف الواقعية الساذجة التي تغض النظر عن نشاط الذات ودافع عن المثالية المتعالية، وفي المرحلة الثانية سار مع الواقعية إلى حد التطرف واتخذ موقفاً هجومياً على المثالية. وفي المرحلة الثالثة تأثر بجميع المذاهب الفلسفية لأنه انحاز إلى الفلسفة العملية التي جعلت من الفكر الفلسفي خطة عمل لحلّ الموقف المشكل ممّا يقلل من اعتماده على المنطق النظري.

(هـ) في المرحلة الأولى : رفض القياس الكمي لمضمون الانتباه، وفي مرحلة الفلسفة العلمية : دعا إلى القياس الكمي لمدركات التفكير الفلسفي. وفي المرحلة الثالثة : ظل أميناً على دعوته؛ لكنه لم ينجح في تطبيقها خلال ممارساته الفعلية.

(و) فى مرحلة الجبر الذاتى : كانت فكرة الوجود الواقعى القائم بذاته المستقل عن الذات الواعية غريبة عن شخصية الفاعل، من هنا ينشأ الصراع بين الوجود وبين فكرتى عن التغيير، أى بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. أما المرحلة العلمية : كانت صريحة فى القول بوجود الأشياء وجوداً مستقلاً حتى لو لم يكن هناك ذات واعية على الإطلاق. وفى المرحلة الثالثة : جمع بين الموقفين حين أكد على تلازم الوصف والمعيار معاً، وأكد على أن مهمة الفلسفة هى التغيير.

(ز) فى مرحلة الجبر الذاتى : كان تأكيده على أن طبيعة الموضوعات تنعكس على طبيعة المنهج، ولا يمكن أن نطبق منهجاً واحداً بعينه فى جميع أفرع المعرفة. وفى المرحلة الثانية : اعتبر أن الفلسفة علمية، وهى منهج بلا موضوع، أى أنها منهج ينطبق على كل موضوع يدخل ضمن المجالات العلمية. وفى المرحلة الثالثة : رأى أن عالم الفكر يتميز بخصوصية ثقافية تنعكس على طريقة التفكير، فذهب إلى القول بأقليمية التفكير الفلسفى فى جدل الثبات والتغير معاً، ثبات المبدأ العام وتغير المفردات الجزئية التى تجرى بها الحياة فى تيارها اليومى. لذلك ظهر واضحاً فى فلسفته العربية المقترحة أنه لا محل لاستغناء الدين عن الفلسفة، ولا محل لاستغناء الفلسفة عن الدين، فكلاهما يرتبطان معاً، فالدين مصدر القيم التى تتحول إلى أهداف، والعقل يرسم طرق تحقيقها فى السلوك العملى لتصبح الفلسفة اداة "تغيير" استناداً إلى أن رسالة الإسلام نفسها رسالة "تغيير"، ورؤيتنا الخاصة التى تميزنا، مستمدة من ثقافتنا التى هى نابعة من ديننا.

سابعاً : كشفت الدراسة أن اختيار زكى نجيب محمود لمنهج غربى معين لم يكن بدعة جديدة لم يعرفها أسلافنا، بل إن موقفه موقف مشابه إلى حد كبير لموقف الفلاسفة العرب، وعلى رأسهم ابن رشد، فالتحليل المنطقى عند أرسطو (والذى أخذ به ابن رشد)، يوازى التحليل المنطقى عند الوضعية المنطقية (الذى تبناه مفكرنا)، كلاهما وسيلة أو أداة من أدوات النظر العقلى يمكن الإفادة منها لأهداف تنويرية.

كما سلك زكى نجيب محمود أيضاً طريقة ابن رشد نفسها - خاصة فى مرحلة الأصالة والمعاصرة - فقرأ العصر من منظور دينى، كما قرأ الدين من منظور عقلى

معاصر - حين كان يبدأ من العقل ليدلل على أن ما جاء به العقل لا يتعارض مع الثقافة العربية الإسلامية ولا الدين الإسلامى. وإذا بدأ من الدين فيثبت أن ما جاء به الدين أو الثقافة الإسلامية لا يتعارض مع العقل، هذا ظهر بوضوح عند تأويله لآيات من القرآن الكريم ليجد فيها ما يتفق مع ثقافة الغرب، أو العكس. مما انعكس بالطبع على مصادر المعرفة، حيث تحرر مفكرنا من الاقتصار على سلطة الحواس، ليقول بتعدد المصادر حسية وعقلية وحدسية ودينية ... إلخ.

ثامناً : فى مرحلة الأصالة والمعاصرة تبين للباحثة أن الفلسفة عند زكى نجيب محمود لا يمكن أن تعيش على مجرد التحليل وحده، ولأنها ترتبط بالتغيير فلابد أن تكون فى حركة دائبة نحو التقدم والنمو، من هنا كان لابد أن تتحول الفلسفة من الاقتصار على التحليل إلى حلول المشكلات، وتصبح فلسفة عملية تحليلية بنائية ترتبط بالواقع وبالحياة الفعلية تجعل الأولوية لحساسية المشكلة ولذلك فهى تجمع بين الوصف والمعيار، التحليل والتركيب، المنهج والتطبيق فى آن واحد.

وبناء عليه لا ينبغى النظر إلى مرحلة الوضعية المنطقية على أنها هى البداية والنهاية معاً، فلم تكن هى البداية كما اثبتت الباحثة، كما لم تكن هى النهاية أيضاً، بل كانت مرحلة متوسطة، فضلاً عن كونها وسيلة وليست غاية فى حد ذاتها؛ ارتبطت بمفهوم يختلف تماماً عما قصده أصحابها، وهو مفهوم الإصلاح والتنوير، فأصبح المنطق الوضعى - لدى مفكرنا - النموذج المعيارى الذى ينبغى أن يتمثله الفكر العربى. وحين يكون المنطق معياريا يرسم صورة لما ينبغى أن يكون عليه الفكر؛ فإنه يخرج على مبدأ المنطق الوضعى الذى يرفض المعيارية أى الحديث عما ينبغى أن يكون.

تاسعاً : أظهرت الممارسات المنهجية - فى مرحلة ما بعد الوضعية المنطقية - أنه لا أهمية للنظرية المنطقية دون تحقيق معناها أو الغاية منها، أى تطبيقها فعلياً على مشكلات تضعها محكّ الاختبار والتحقق من صدقها أو بطلانها، من اتساقها أو تناقضها ؟ وإذا كانت المرحلة الوضعية المنطقية دعوة صريحة لنظرية منطقية واضحة المعالم، فإنها لم تطبق - عند مفكرنا - إلا على مشكلات الفلسفة التقليدية -- فى كتابه : نحو فلسفة علمية - لتبين

أنها مشكلات وهمية، إلا أن اختيارها للمشكلات التقليدية هو فى حد ذاته اعتراف بأن هذه الموضوعات التقليدية هى نفسها موضوعات الفلسفة حتى لو ادعت النظرية المنطقية أنها منهج بلا موضوع محدد، غير أن تلك النظرية حين طبقها مفكرنا على موضوعات الثقافة العربية الخاصة، أظهر التطبيق أن معالم النظرية المنطقية قد تتغير نتيجة الممارسات العملية الأمر الذى يتطلب فتح ملف النظرية المنطقية من جديد وإعادة النظر فيها، ليتأكد لنا أن مفكرنا قد التزم بالمبادئ المنطقية للوضعية المنطقية من حيث هى مبادئ مقطوع بها، لكنه لم يلتزم بمعناها الخاص عند الوضعية المنطقية، أعنى أنه التزم بمعنى الفلسفة من حيث هى توضيح للأفكار توضيحاً منطقياً، لكن ليس بالضرورة أن يكون التوضيح منطقياً وضعياً، والتزم بمعنى أن تكون الفلسفة فاعلية تنصب على القضايا، لكنها لم تكن كلها قضايا علمية، وألتزم بضرورة تحديد المعانى لكن التحديد لم يكن علمياً قاطعاً يعتمد على القياس الكمى الدقيق، بل كان مرناً واسعاً يخضع للتقدير الكمى الكيفى معاً. وإذا كانت الفلسفة علمية فى منحاها ومنهجها، فإنها كذلك طيلة حياتها، لكن العبرة فى كلمة "علمية"، أى نوع من العلم تجعله انموذجا لها، العلم الرياضى أم العلم الطبيعى ؟ لم تخرج الفلسفة أبداً عن كونها علمية مع أرسطو، ومع بيكون وديكارت وكانط وغيرهم، لكن العبرة بعلم العصر الذى يفلسفه الفيلسوف المعين.

ومفكرنا كان يستخدم النموذج الاستنباطى الرياضى، وكذلك النموذج الاستقرائى فى آن واحد، ولم تكن تعريفاته تلتزم المعنى الوضعى المنطقى فلم يعد التعريف اسميا أى ينبع من الخبرة أولاً ثم يتفق الناس على وضع اسم لعناصره، بل القدرة على التعريفات أصبحت فطرية يولد بها الإنسان استناداً إلى السند الدينى فى قوله تعالى "وعلم آدم الأسماء كلها"، فالقدرة على الرمز والتجريد، ووضع الأسماء إشارة على الأشياء التى نريد تسميتها يعود إلى تلك الفطرة لذلك أصبح مفكرنا يأخذ بالنظرة "التوقيفية" التى تعنى أن اللغة توقيف من الله – سبحانه وتعالى – للإنسان (وعلم آدم الأسماء كلها) وذلك بعد أن كان يقول بأن اللغة اتفاقية فى مرحلة الوضعية المنطقية.

وإذا كان تحديد المعنى أصبح مرناً واسعاً، ولم يعد محدداً قاطعاً فإن ذلك يعود فىنظر الباحثة - إلى أن الفلاسفة العلميين قد غاب عنهم أن التصورات الفلسفية لا يمكن أن يتحقق فيها ماهية ما يسمى بالجنس تحققاً كاملاً، ولا ينعدم انعداماً تاماً كما فى التصورات العلمية. وذلك لأن الفلسفة بطبيعتها نشطة نزاعة، فهى ترفض الحقيقة النهائية وترفض الأفكار الجامدة، ماهيتها فاعلية وديناميكية، فهى تسعى دائماً نحو التطور والحرية، فهى فى صيرورة تتناسب مع صيرورة الحياة نفسها وصيرورة الإنسان وسط ظروفه ومشكلاته المتغيرة من آن لآخر. وحين حقق مفكرنا هذا المعنى - فى مرحلة الأصالة والمعاصرة - أصبح التفكير الفلسفى يشمل أفكاراً لم يكن يعترف بها فى المرحلة السابقة عليها، ومنها : القول بواحدية الكثرة، واحدية الظاهر والباطن، أصبحت القضية وسيلة أداتية، ليست المعطيات كلها حسية، اتسع مجال عمل الفلسفة ليحطم حدود القضايا العلمية، ويدخل مجال الأفكار والمعتقدات، والسلوك والثقافة بوجه عام، دخل مجال الميتافيزيقا، انطلاقاً من الفيزيقا وأسئلة العلم نفسها ليرتفع الفكر فوق تعميمات العلم وقوانينه، عادت أسئلة الفلسفة التقليدية تطرح نفسها عن الطبيعة وقوانينها، عن الإنسان وعن السببية، تحدد الإطار العام لتلك الأسئلة بمجالات الفلسفة التقليدية، كلها تدور حول الله والعالم والإنسان. جمع بين الوصف والمعيار. جمع بين خبرته الخاصة وخبرات الآخرين. بين الحقائق والفروض، بين التعميمات التجريبية والمبادئ السابقة على التجربة، بين الماضى والحاضر والمستقبل، بين الحق والخير والجمال. جمع بين الاستعمال العلمى واللاعلمى للغة فى آن واحد.

عاشراً : لعبت فكرة الثابت المتغير دوراً كبيراً ومهماً فى حل إشكالية مركب الأصالة والمعاصرة، فقد جعل مفكرنا "الثابت" هو الحبل الموصول بيننا وبين أسلافنا ممثلاً فى المبادئ أو الأطر أو الهيكل الصورى أو الشكل المفرغ من تفصيلات الحياة؛ و "التغير" هو شأن الحياة التفصيلية التى تندرج تحت هذه المبادئ أو القيم أو الأطر الثابتة، فهناك معيار مفرغ ثابت عام، وتفاصيل أو حالات عملية حياتية متغيرة داخل هذا الإطار الثابت، وواجبنا فى كل عصر أن نملأ الصورة المجردة المفرغة لتلك المبادئ بمضمونات جديدة تصلح أن تكون أدوات عمل وإنتاج وقدرة على مواجهة العصر وظروفه، ولا جدوى لتسميع مبادئ دون أن تتجسد فى سلوك عملى، وهكذا أصبح ما ينقصنا ليس هو المنطق

النظرى بل المنطق العملى أيضاً، طبقاً "لمرونة التكيف" مع العصر لكى يتسع معنى العقل وتتعدد مضموناته عبر العصور كلها، ليرتكز الإطار الفكرى العام على المنهج العلمى وتطبيقه بالصورة التى يتطلبها كل عصر.

الحادى عشر : أوضحت الدراسة أن زكى نجيب محمود كان يغير من زوايا النظر إلى موضوع الأصالة والمعاصرة فى كل كتاب يتناول فيه الموضوع؛ ففى "تجديد الفكر العربى" قرأ مشكلات السلف باعتبارها ذات طابع دينى بحت، وفى "المعقول واللامعقول" فى تراثنا الفكرى بدأ يقرأ المشكلات نفسها من خلال المنظور الاجتماعى الواسع الذى شمل الصراعات الدنيوية وعلى رأسها الصراع السياسى، ولأول مرة رأى كيف تتحالف السياسة مع الثقافة، وكيف تنتج المقدمات السياسية نتائج ثقافية لم تكن لأول وهلة تبدو له لازمة الظهور فى كتابه السابق، كما رأى لأول مرة كيف تنتج المقدمات اللاعقلية نتائج عقلية، مما ترتب عليه ألا نقف فحسب عند الشكل بل عند المضمون أيضاً، مما يؤكد لنا جدل الشكل والمضمون ثباتاً أو تغيراً فى آن معاً، حيث لا يظهر العقل فى الأشكال المنطقية المجردة فحسب، بل فى المواقف الفعلية الحية فى حالات نبضها الحى. كما رفض مفكرنا "القراءة التراثية" للتراث والعصر فى آن معاً، وذلك فى سبيل "قراءة عصرية للتراث والعصر معاً"، لكى لا ينوب الماضى عن الحاضر والمستقبل، بل ليجتمع الماضى والحاضر والمستقبل فى مركز واحد هو الإنسان الذى يدخل التاريخ ليسير فى خطه المتواصل، ويكون فى الوقت نفسه حلقة جديدة متجددة فى سلسلة هذا التاريخ.

الثانى عشر : لقد تبين للباحثة أن زكى نجيب محمود فى ممارساته الأخيرة كأنه قد أدرك - دون تصريح - بأن المنطق الوضعى قالب من حديد لم يعد قادراً من خلاله على الحركة بتلقائية المفكر الحر، ولم يعد به قادراً على الانتقال من المحدود إلى اللامحدود، من النهائى إلى اللانهائى، من الأرض إلى السماء، من الكثرة إلى الوحدة، من التحليل إلى التركيب، إنه إطار حال بينه وبين الجمع بين الحسنيين، لذلك تمرد على هذا القالب الحديدى، ووسع من نطاق المعرفة ومصادرها، وجمع بين الحس والعقل والخيال، وبين البصر والبصيرة التى تهتدى بنور الفطرة الملهمة والتأمل المسدد بقوة الإلهام الدينى.

والنتيجة التى لزمت عن ذلك أن مفكرنا قد انتقل من التحليل الجزئى إلى الرؤية الشمولية بعد ما تبين له أن تيار الحياة أغزر جداً من أن يلم به مذهب واحد محدد بعدد قليل من المبادئ والقواعد، وأدرك أن مدينة الفكر كثيرة الأبواب، من هنا كانت دعوته إلى التكاملية، على مستوى المذاهب الفلسفية، وتلك الدعوة تتناسب مع ما "يجب" أن تكون عليه التكاملية على مستوى الوجود العربى. فبعد أن كان يدعو إلى تفتيت الوحدة وتجزيئ المركب، أصبح يدعو إلى "واحدية الكثرة" بدلاً من "تكثير الوحدة" وهو أمر يتمشى مع ضرورة توحيد النظرة العربية والوقفة العربية التى تدين بعقيدة التوحيد.

كما جاءت التكاملية عنده لا لتسد نقصاً فى الفكر العربى فحسب، بل لتسد نقصاً فى المنهج الوضعى المنطقى، بل فى المذاهب الفلسفية الغربية المعاصرة بأكملها، وذلك إرضاءاً للمطالب الروحية لدى الإنسان الذى سيظل مفتقراً إليها فى إطار النظرة الغربية.

ولا يسعنا فى النهاية إلا أن نقول : إن أصالة زكى نجيب محمود تجلت فى أنه كان عربياً ومعاصراً فى آن معاً، فكانت حياته وخبرته الشخصية تطبيقاً عملياً لدعوته الفكرية التى دعا إليها ... فكان عربياً بما حافظ عليه من أسس وقيم عربية أصيلة، وكان معاصراً بمادة موضوعاته، فاستخدم المحتوى المادى العصرى وصبّه فى مقولات الثقافة العربية الإسلامية، أو فى وعاء العربية. وهو كان كالمحارب الذى يستمد سلاحه من عدوه ليحاربه به. جمع بين الجديد والأصيل، زوّد نفسه بكلا الزادين، الثقافة العربية وثقافة العصر، وأخرج مزيجاً نطلق عليه "الثقافة العربية المعاصرة". سار على درب من سبقوه من رواد النهضة العربية الحديثة حين اعتمدوا على ركيزتين هما "الحرية" و "التعقل"، فكانت الحرية هى الخيط المشترك ونقطة الالتقاء، والهدف الموحد الذى التقى حوله رواد التنوير فى حياتنا الثقافية، كانت دعوة للحرية بجوانبها المتعددة الحرية بمعنى التحرر من الخرافة والجهل (محمد عبده)، حرية العقل بحسب ما يقتضيه منطق العقل (لطفى السيد)، حرية المرأة من حجابها، ومن ثم تحررها من أغلالها الأخرى (قاسم أمين)، الحرية السياسية كما طالب بها مصطفى كامل، حرية الشاعر عند العقاد، حرية المواطن فى اختيار حكامه عند هيكل وعلى عبد الرازق، حرية الناقد الأدبى فى النظر إلى النصوص القديمة كما عند طه

حسين ... إلخ. وجاء زكى نجيب محمود ليواصل المسيرة ويشارك فى التمكين للحرية وللنظرة العقلية، بحيث نفهم أن هذا التمكين للنظرة العقلية، مكتسيا بلواء الحرية فهماً يشمل قبولنا للأشكال الثقافية الغربية والحرص على تضمينها حياة عربية أو مصرية خاصة دون خشية على هويتنا.

كما تتجلى أصالة زكى نجيب محمود أيضاً فى أنه شق طريقاً جديداً فى الفكر العربى ليواكب الثورة التى غيرت من اتجاه السير للفكر الفلسفى المعاصر، فجاء بدعوة جديدة فى التفكير المنطقى، فكان أول من دعا إلى أن تكون الفلسفة علمية فى مصر والعالم العربى، وأهتم بفلسفة اللغة، وبضرورة ارتباط اللغة بالواقع، كما أنزل الفلسفة من برجها العالى إلى القاعدة العريضة، إلى جمهور الناس، وكسر الحاجز بين الخاصة والعامة، وقام بإلغاء المضنون به على غير أهله، وجعل هذا المضنون مشاعاً للجميع فأصبح التفكير الفلسفى مشاركة بين المفكر والناس، قدم لهم مضامين الفلسفة بصورة واضحة، لأنه اتخذ الصدق والوضوح والبساطة عنواناً وأسلوباً ولغة لما يكتبه ولما يقوله. أكد على التفكير المنهجى باعتباره هو الثابت المتطور فى دنيا الفكر، والعلم على السواء، أثبت أن المفكرين العظماء لا يخلقون مشكلاتهم من الوهم أو من العدم، بل ينتزعونها من المناخ الفكرى كما يحيا فيه الناس، دعا إلى إشاعة التفكير العلمى بين الناس، وهدف إلغاء المسافة المعرفية الشاسعة التى تفصل الجمهور عن المفكرين والعلماء، أراد أن يرتفع بالجمهور العريض إلى مستوى الفكر العلمى فى جميع شئون حياتهم، ورأى أن ذلك لن يتأتى إلا بتربية، وتعليم، وإعلام جميعها وسائل غاية فى الأهمية ينبغى أن تصب جميعها فى نهر واحد هو منهجة المواطن العربى منهجة علمية ليكون المنهج هو المفتاح الذى يفتح له الأبواب المغلقة.

وإذا كانت فلسفة الأمة هى مجموع فلسفات أبنائها الذين استطاعوا أن يتخذوا موقفاً فكرياً واضحاً، واستطاعوا أن يصوغوا ذلك الموقف فى عبارات يتبادلها الناس، ويحملها الزمن إلى الأجيال الآتية؛ فإننا لن نذكر الفلسفة العربية، أو الفكر العربى بعد اليوم، إلا وكان زكى نجيب محمود على رأس هؤلاء المجددين الذين خدموا الفكر العربى وأفنوا حياتهم فى سبيله.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر (مؤلفات زكى نجيب محمود)(*) :

أ - المقالات :

- مقال "أبو بكر الصديق"، نشر فى مجلة المعلمين العليا، إبريل، سنة ١٩٢٨، أعيد نشرها فى كتاب "من خزانة أوراقى"، إصدار دار الهداية للطباعة والنشر، ط. أولى سنة ١٩٩٦.

- بين المعجزة والعلم، مجلة الرسالة، العدد (١٢٢) مجلد ٢، سنة ١٩٣٥.

- عينية ابن سينا، نشرت سنة ١٩٣٧، وأعيد نشرها فى كتاب : "قشور ولباب"، سنة ١٩٥٧.

- أرض الأحلام، نال عنه جائزة التفوق الأدبى من وزارة المعارف سنة ١٩٣٩، وطبعته دار الهلال فى سلسلة كتب للجميع.

- درس فى التصوف : مجلة الرسالة، ٣ مارس سنة ١٩٤١، وأعيد نشره فى كتاب من خزانة أوراقى، ١٩٩٦.

- هجرة الروح : مجلة الرسالة، ١٧ يناير سنة ١٩٤٤.

- جنة العبيط، طبعة سنة ١٩٤٧، وطبعة أخرى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٥١.

ب - الترجمات :

- محاورات أفلاطون : (الدفاع، أقريطون، أوطيفرون، فيدون) القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٩٣٦.

(*) مؤلفات زكى نجيب محمود (التى اعتمدت عليها الباحثة) مرتبة حسب تاريخ تأليفها أو أول طبعة لها، لأن الدراسة اعتمدت على المنهج التاريخى لابراز التطور الفكرى عند زكى نجيب محمود. مع مراعاة الفصل بين الأعمال الأدبية (بصفة خاصة المقالات التى اعتمدت عليها الدراسة) والترجمات والمؤلفات.

- تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل، الكتاب الأول : فى الفلسفة القديمة. لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٤.

- تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل، الكتاب الثانى : فى الفلسفة الكاثوليكية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٥٥.

- الفلسفة بنظرة علمية، لبرتراندرسل، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٥٦.

- المنطق : نظرية البحث، لجون ديوى، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٥٨.

جـ - المؤلفات :

- الجبر الذاتى : رسالة الدكتوراة كتبها بالإنجليزية فى كلية الملك جامعة لندن سنة ١٩٤٧، قام بترجمتها إلى العربية الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، الناشر الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٧٣.

- شروق من الغرب، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٥١.

- المنطق الوضعى، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٥١.

- خرافة الميتافيزيقا، النهضة المصرية، سنة ١٩٥٣، وطبعة ثانية بعنوان : "موقف من الميتافيزيقا" مع مقدمة، دارة الشروق، سنة ١٩٨٣.

- نظرية المعرفة، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٥٥.

- برتراندرسل، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (٢)، دار المعارف، سنة ١٩٥٦.

- قشور ولباب، الأنجلو المصرية، سنة ١٩٥٧.

- ديفيدهيوم، سلسلة نوابغ الفكر الغربى (٧)، دار المعارف، سنة ١٩٥٨.

- نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٥٨.

- الشرق الفنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة الثقافية، القاهرة، سنة ١٩٦٠.

- المنطق الوضعى، الجزء الثانى، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٦١.

- جابر بن حيان، سلسلة أعلام العرب (٣)، مكتبة مصر، سنة ١٩٦١.
- قصة نفس، دار المعارف، بيروت سنة ١٩٦٥، وطبعة ثانية، دار الشروق، سنة ١٩٨٣.
- تجديد الفكر العربى، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٧١.
- المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٧٢.
- ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٧٦.
- مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٧٩.
- فى حياتنا العقلية، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٧٩.
- من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٧٩.
- هذا العصر وثقافته، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٨٠.
- هموم المثقفين، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٨١.
- أفكار ومواقف، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٨٣.
- الكوميديا الأرضية، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط ٢ سنة ١٩٨٣، وهو الطبعة الثانية من كتاب "والثورة على الأبواب" الذى صدر سنة ١٩٥٥.
- قصة عقل، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٨٣.
- قيم من التراث، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٨٤.
- فى مفترق الطرق، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٨٥.
- عن الحرية أتحدث، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٨٦.
- رؤية إسلامية، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٨٧.
- فى تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٨٨.
- عربى بين ثقافتين، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٩٠.

- حصاد السنين، دار الشروق، بيروت والقاهرة، سنة ١٩٩١.

- طريقنا إلى الحرية، محاورة د. أحمد عثمان، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، ط أولى، سنة ١٩٩٤.

- من خزانة أوراقى، جمعتها د. منيرة حلمى، الناشر : دارة الهداية، القاهرة، طبعة أولى، سنة ١٩٩٦.

- بعد الرحيل (من خزانة أوراقى ٢)، دار الهداية للطباعة والنشر، طبعة أولى، سنة ١٩٩٦.

ثانياً : المراجع :

أ - كتب تذكارية عن د. زكى نجيب محمود :

- الدكتور زكى نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلماً، أبحاث وكتابات مهداة إليه فى عيد ميلاده الثمانين، إصدار، جامعة الكويت، كلية الآداب، قسم الفلسفة، الكويت، سنة ١٩٨٧.

- زكى نجيب محمود، إشراف وتقديم : د. حسن حنفى، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ١٩٩٨.

- زكى نجيب محمود مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العلمى التنويرى، كتاب تذكارى، إشراف وتصدير د. عاطف العراقى، الناشر : دار الوفاء للطباعة والنشر، الاسكندرية، سنة ٢٠٠١.

ب - مراجع أخرى(*) :

- إبراهيم (د. زكريا) : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، بدون تاريخ.

(*) مرتبة ترتيباً أبجدياً بحسب لقب العائلة.

- إبراهيم (د. زكريا) : مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر، سلسلة مشكلات فلسفية (٨)، بدون تاريخ.

- أفلاطون : جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني، د. محمد سليم سالم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

- أحمد (د. عاطف) : نقد العقل الوضعي : دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، تقديم إبراهيم فتحي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠.

- اسبينوزا : علم الأخلاق، ترجمة : جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، بدون تاريخ.

- إسلام (د. عزمي) : جون لوك، نوابغ الفكر الغربي رقم (١٦)، دار المعارف بمصر، سنة ١٩٦٤.

- ــــــــــــ : اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، بدون تاريخ.

- ــــــــــــ : مفهوم المعنى – دراسة تحليلية، حولية كلية الآداب – جامعة الكويت، الحولية السادسة، سنة ١٩٨٥.

- الأعسم (د. عبد الأمير) : المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق، منشورات مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط ١، ١٩٨٥.

- إمام (د. إمام عبد الفتاح) : المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف، بمصر، ١٩٦٩.

- ــــــــــــ : توماس هوبز – فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر، سنة ١٩٨٥.

- ــــــــــــ : رحلة في فكر زكي نجيب محمود، مع نص رسالة الجبر الذاتي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.

- إسماعيل (د. فاطمة) : القرآن والنظر العقلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٣.

- إسماعيل (د. فاطمة) : منهج البحث عند الكندى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط ١، ١٩٩٨.

- إسماعيل (د. نازلى) : الفلسفة المعاصرة، سنة ١٩٨٣.

- برجسون (هنرى) : التطور الخالق، ترجمة : د. محمد محمود قاسم، مراجعة : د. نجيب بلدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

- البُغدادى : (عبد القاهر بن طاهر) الفرق بين الفرق، تحقيق وتعليق، محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

- بوبر (كارل) : منطق الكشف العلمى، ترجمة : د. ماهر عبد القادر، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨.

- ———— : الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة : د. بهاء درويش، منشأة المعارف بالاسكندرية، بدون تاريخ.

- ———— : بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة : د. أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، سنة ٢٠٠١.

- بيجوفتش (على عزت) : الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة : محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا بألمانيا، توزيع : دار النشر للجامعات، مصر، ط ٢، ١٩٩٧.

- الجابرى (د. محمد عابد) : مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣، سنة ١٩٩٤.

- جعفر (د. عبد الوهاب) : البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه، دار المعارف، سنة ١٩٨٩.

- حسين (د. طه) : مستقبل الثقافة فى مصر، مطبعة المعارف، سنة ١٩٣٨.

- خليل (د. ياسين) : منطق المعرفة العلمية، منشورات الجامعة الليبية، سنة ١٩٨١.

- الخولى (د. يمنى طريف) : فلسفة كارل بوبر - منهج العلم .. منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٩.

- ـــــــــــــ : فلسفة العلم فى القرن العشرين، عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٦٤ ، سنة ٢٠٠١.

- ديكارت (رينيه) : التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة : د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٤، سنة ١٩٦٩.

- رجب (د. محمود) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، ط ٢، سنة ١٩٨٦.

- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة، دار المعارف.

- ريشنباخ (هانز) : نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة : د. فؤاد زكريا، دار الكتاب العربى، القاهرة، سنة ١٩٦٨.

- أبو زهرة (د. محمد) : المعجزة الكبرى : القرآن، دار الفكر العربى، القاهرة، بدون تاريخ.

- أبو زهرة (د. محمد) : تاريخ الجدل، دار الفكر العربى، القاهرة، بدون تاريخ.

- زيدان (د. محمود) : مناهج البحث الفلسفى، بيروت، سنة١٩٧٤.

- ـــــــــــــ : كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ط ٣، سنة ١٩٧٩.

- أبو زيد (د. منى) : الفكر الدينى عند زكى نجيب محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٦.

- أبو ريان (د. محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى : الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٧٢.

- السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن، مطبعة البابى الحلبى، القاهرة، ط ٤، سنة ١٩٧٨.

- الكندى : رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق : د. عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، جـ أول، سنة ١٩٥٠، جـ ٢، سنة ١٩٥٣.

- العالم (محمود أمين) : معارك فكرية، دار الهلال، مصر، سنة ١٩٧٠.

- عبد القادر (د. ماهر) : المنهج العلمى عند علماء العرب، مجلة معارف إنسانية (٨)، ط ١، دبى، ١٩٩٥.

- الغزالى (الإمام أبو حامد) : تهافت الفلاسفة، تحقيق : د. سليمان دنيا. ذخائر العرب (١٥)، دار المعارف، بدون تاريخ.

- ــــــــــــــ : القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى : جـ ٢ (مشكاة الأنوار)، تحقيق : الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، ط ٢، سنة ١٩٧٠.

- ــــــــــــــ : كتاب العلم من إحياء علوم الدين، تقديم : د. رضوان السيد، دار إقرأ، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٥.

- فتجنشتين (لودفيج) : رسالة منطقية فلسفية، ترجمة : د. عزمى إسلام، مراجعة وتقديم د. زكى نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٦٨.

- قنصوة (د. صلاح) : فلسفة العلم، دار الثقافة، سنة ١٩٨١، ودار قباء، سنة ١٩٩٨.

- كانط : نقد العقل المحض، ترجمة وتقديم : موسى وهبة، مركز الإنماء القومى، لبنان.

- بن نبى (مالك) : شروط النهضة، ترجمة : عمر كامل مسقاوى، وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط ٣، سنة ١٩٦٩.

- النشار (د. على سامى) : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، دار الفكر العربى، سنة ١٩٤٧.

- نصار (ناصيف) : طريق الاستقلال الفلسفى : سبيل الفكر العربى إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة، بيروت، سنة ١٩٧٥.

- النويهى (د. سهام) : أسس المنطق الرياضى، سنة ١٩٩٨.

- هويدى (د. يحيى) : الفلسفة الوضعية المنطقية فى الميزان، مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٧٢.

جـ - مقالات عن زكى نجيب محمود :

- إبراهيم (د. عبد الله) : تجديد الفكر العربى : الرؤية والموجهات، ضمن الكتاب التذكارى، اصدار : المجلس الأعلى للثقافة، سنة ١٩٩٨.

- إسلام (د. عزمى) : الدكتور زكى نجيب محمود ومكانته فى الفكر العربى المعاصر، ضمن الكتاب التذكارى، جامعة الكويت، سنة ١٩٨٧.

- إمام (د. إمام عبد الفتاح) : زكى نجيب محمود كما عرفته - معلماً .. وإنساناً، ضمن الكتاب التذكارى، إصدار جامعة الكويت، سنة ١٩٨٧.

- ________ : الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود، عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد الرابع، الكويت، سنة ١٩٩٠.

- حلمى (د. منيرة أحمد) : ضمير من حمل الأمانة، ضمن الكتاب التذكارى، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، سنة ١٩٩٨.

- حمدى (د. فاتنة) : موقف من الميتافيزيقا - تحليل ونقد، ضمن كتاب زكى نجيب محمود، اصدار المجلس الأعلى للثقافة، سنة ١٩٩٨.

- زكريا (د. فؤاد) : تجديد الفكر العربى فى الميزان، مجلة المعرفة السورية، ١٩٧٣. وضمن الكتاب التذكارى، جامعة الكويت، سنة ١٩٨٧.

- ________ : زكى نجيب محمود، معارك مفكر مسالم، نشرت بمجلة المنتدى بالإمارات، وكذلك ضمن كتاب : "من خزانة أوراقى"، وضمن كتاب : زكى نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمى التنويرى، إشراف : د. عاطف العراقى، سنة ٢٠٠١.

- زيدان (د. محمود) : قوانين الفكر الأساسية، ضمن الكتاب التذكارى، إصدار جامعة الكويت، سنة ١٩٨٧.

- أبوزيد (د. منى) : زكى نجيب محمود ومراحله الفكرية، مجلة المنتدى، دبى، العدد (٩٤)، مايو سنة ١٩٩١.

- العالم (محمود أمين) : من التحليل الجزئى إلى الرؤية الشاملة، ضمن الكتاب التذكارى، المجلس الأعلى للثقافة، سنة ١٩٩٨.

- عبد الله (د. عصام) : أرض الأحلام، مقالة نشرت فى جريدة أخبار الأدب، شهر ٩ ، ١٩٩٣، ونشرت أيضاً ضمن كتاب "بعد الرحيل"، سنة ١٩٩٦.

- عطية (د. أحمد عبد الحليم) : القيم بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية. ضمن الكتاب التذكارى، إصدار المجلس الأعلى للثقافة، سنة ١٩٩٨.

- كانط : ما التنوير ؟ ترجمة وشرح وتعليق : د. عبد الغفار مكاوى، ضمن الكتاب التذكارى لجامعة الكويت، سنة ١٩٨٧.

- وهبه (د. مراد) : مجلة إبداع، العدد العاشر، أكتوبر سنة ١٩٩٣.

د - موسوعات ومعاجم :

- بدوى (د. عبد الرحمن) : موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط أولى، سنة ١٩٨٤.

- هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق : د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط ١، سنة ١٩٨٣.

- ابن منظور : لسان العرب، دار المعارف.

- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة : فؤاد كامل وآخرون، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٨٢.

- Dictionary of Philosophy, Bangum, 1977.
- Oxford Dictionary of Philosophy, 1966.

هـ - مراجع أجنبية :

- Ayer, A.J. : Language, Truth and Logic, Power Publication, New York, 1935.

- Ayer, A.J. : Philosophical Essays, Macmillan, London, 1963.

- Carnap, R. : Philosophy and Logical Syntex, London, 1935.

- Collingwood, R.G. : an Essay on Philosophical Method, Oxford, 6th. ed., 1977.

- ------------------------ : An Essay on Metaphysics, Oxford, 1962.

- Poper, Karl : The Logic of Scientific Discovery, New York, 1961.

- ------------: The Growth of Scientific Knowledge, Routledge, London, 1972.

- Russell, B. : Our Knowledge of the External World, G. Allen, revised edition, London, 1926.

- -------------- : Myslicism and Logic, Unwin Books, London, 1953.

الفهرس

رقم الصفحة

رقم الصفحة

رقم الصفحة

رقم الصفحة

رقم الصفحة

رقم الصفحة

رقم الإيداع : ٩٩/١٧٣٢٧

